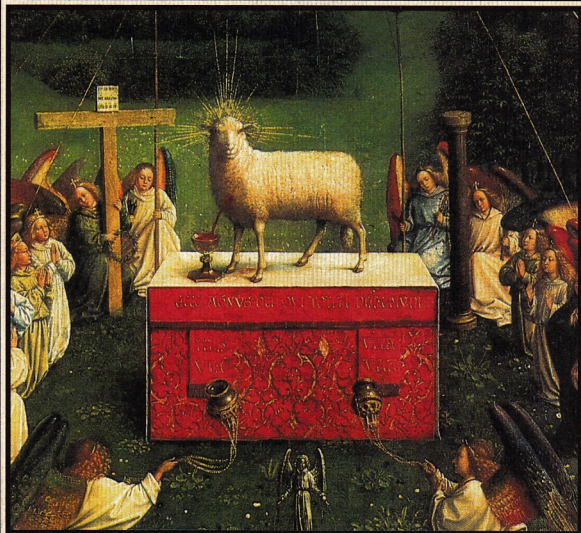
SE

PIERRE PONSOYE
L'ISLAM E IL GRAAL

TRADUZIONE DI MAURIZIO MURELLI

·12·

CONOSCENZA RELIGIOSA

CONOSCENZA RELIGIOSA
·12·
PIERRE PONSOYE
L'ISLAM E IL GRAAL
STUDIO SULL'ESOTERISMO DEL PARZIVAL
DI WOLFRAM VON ESCHENBACH
TRADUZIONE DI MAURIZIO MURELLI
SE

Titolo originale: *L'Islam et le Graal. Étude sur l'ésotérisme du Parzival de Wolfram von Eschenbach*

Prima edizione nella collana « Saggi e Documenti del Novecento », 1989

VIA MANIN 13 - 20121 MILANO
ISBN 88-7710-393-0

INDICE

INTRODUZIONE

L'enigma del Graal è uno di quelli che sempre desteranno l'interesse profondo dell'uomo di meditazione, poiché il suo « luogo » è al di là di tutti i problemi secondari dello spirito, nella nicchia più interna di quel mistero d'intellezione che, per tutti i grandi spirituali, è una memoria, la memoria spontanea delle cose divine. È nel cuore di questa memoria, di questa informazione essenziale di Dio che il suo segreto deve essere cercato.

Anzi, non è che un inizio di prescienza:

> Tant sainte chose est li graaus
> et tant par est esperiteus

e fra questa prescienza e la Visione ineffabile c'è tutta la distanza spirituale, tutta la lunghezza della Cerca evocata dalle parole di Giobbe: « Le mie orecchie avevano inteso parlare di te, ma ora il mio occhio ti ha visto ».

Alcuni hanno creduto di definirlo come il simbolo della grazia. È sufficiente esser penetrati un poco, e soprattutto senza idee preconcette, nell'intimità della sua leggenda, per rendersi conto che una tale spiegazione, pur senza essere evidentemente falsa, è troppo imprecisa per sciogliere un mistero così altamente qualificato. Coloro che hanno avuto la missione di parlare del Graal si sono ben guardati dal darne una definizione teologica particolare, d'altronde impossibile. Ma lo hanno sufficientemente descritto, come segno e come virtù, come mezzo di avvicinamento e di partecipazione al Divino, perché non si possa disconoscere la sua natura: la « verità del Graal » è la *visio Dei*, la Θεωρία vera; non la visione di Dio da parte dell'uomo, ma la visione di Dio da parte di Dio stesso nell'uomo, il suo incontro con Se stesso nell'uomo, nel cuore dell'Istante eterno e del « divino Silenzio » ove « lo Spirito sonda tutto, anche le profondità di Dio » (I *Cor.*, II, 10).

Albert Pauphilot aveva percepito questo carattere fondamentalmente intellettuale della Cerca, in cui egli vedeva l'accesso al « segreto della Vita universale ». Nel suo bello studio sulla *Queste du Saint-Graal* dello pseudo Map, Myrrha Lot-Borodine allarga e supera questa esegesi mostrando che il « Santo Vaso è una *realtà divina*, nel senso pieno della parola (e) designa una Presenza vivente e permanente ».[1] Attraverso la storia di Galaad, l'eminente medievalista legge in filigrana la dottrina della *imago Dei*, ripresa e sviluppata in Occidente da Guillaume de Saint-Thierry e da una parte della scuola cistercense, a partire dai Padri greci del III e IV secolo. Secondo questa dottrina, dice Lot-Borodine, « la cognizione caritativa... crea – o ricrea – questo organo della vita divina nell'uomo, redento *post peccatum*, che è il *cuore intelligente*, il centro o l'intimo del nostro essere. Secondo l'antropologia patristica, fatta propria dal maestro cistercense, esiste nell'anima sublime che aspira al suo fine beatificante un *senso interno*, "l'occhio che vede Dio", con il quale essa raccoglie e registra ciò che noi percepiamo di Dio secondo lo Spirito della Vita. Ma questo è possibile solo in virtù della *imago Dei* incrostata nel nostro tessuto vivente *ab initio*, nell'atto creatore del settimo giorno... Questa concezione, che risale alla Scrittura e che ha avuto tanta fortuna nell'Oriente cristiano, è alla base stessa della deificazione partecipata delle creature-immagini, alla quale aderisce spontaneamente il pensiero del nostro Dottore. Instancabilmente egli ripeterà, d'accordo con tutti gli antichi spirituali, che *vedere e conoscere Dio è essere simili a Dio*. Ora, su questa sommità dello spirito dove si realizza l'illuminazione caritativa, la creatura è mossa direttamente, personalmente, dallo Spirito Santo, non solamente *mutuo amore del Padre e del Figlio, ma anche loro mutua e perfetta conoscenza.* Di qui l'unione trasformante della creatura con il suo modello divino ».

La nozione centrale su cui riposa una tale dottrina è quella che i greci designano con la parola θέωσις e che, dice E. Vansteenberghe, « non è altro che la conoscenza diretta di Dio e del suo Verbo ».[2] Essa è alla base

della teologia mistica dello Pseudodionigi e dei suoi successori, e particolarmente della concezione della Filiazione divina in Eckhart e in Nicola Cusano.[3] Suo fondamento metafisico è l'Intelletto trascendente. Quando qui si parla di teologia « mistica », questa parola non deve dunque essere intesa nel senso soggettivo e sentimentale che ha prevalso nell'epoca moderna, ma nel senso primitivo di « ineffabile » (la radice μυ rappresenta la bocca chiusa, il silenzio; μύω: tacere; μυέω: istruire senza parole, iniziare). Maurice de Gandillac la definisce assai bene dicendo che essa designa « un sapere che viene da Dio », e conclude giustamente: « È per questo che la teologia mistica appare meno... come una discussione sistematica alla maniera delle *Summae* medievali o dei Manuali moderni, che come una "iniziazione", una "rivelazione" ».[4]

Si può dire altrettanto dell'antropologia « mistica » alla quale fa allusione Lot-Borodine. Anche in questo caso si tratta non di una « discussione sistematica » o di una qualsiasi altra forma di speculazione sui dati della fede, ma di un « sapere che viene da Dio ». Essa è fondata sull'analogia costitutiva esistente fra l'essere individuale umano e l'Essere totale e incondizionato, e il suo oggetto è la realizzazione di questo Essere, chiamato Uomo in virtù di una trasposizione metafisicamente normale (in Islam *El-Insân el-Kâmil*, l'« Uomo universale »; nella Qabbala ebraica *Adam Qadmôn*; nel Taoismo *Wang* o Re), a partire dall'essere relativo e contingente che ne è il simbolo e la virtualità. Il Cristo ne ha dato l'Esempio perfetto, e la dottrina traspare chiaramente nei suoi numerosi insegnamenti, diretti o allegorici, sulla ontologia del Regno di Dio. Il germe di un tale Uomo è il « grano di senape » della *imago Dei* nascosto nella Caverna del Cuore.[5] È con la Natività di questo germe, sotto l'azione dello Spirito Santo, che il Cuore diviene l'« organo della Vita divina », poiché in tal modo esso diviene realmente il ricettacolo del *Regnum Dei*. È a un tale Uomo, nato e cresciuto da questo germe come un Albero santo (*Matt.*, XIII, 31-32), che sono state fatte le promesse di grazia. È lui, e non l'uomo vecchio chiamato a morire, che

vedrà le « intimità di Dio », l'« inizio e la causa delle cose », e che « conoscerà come lui è stato conosciuto », vale a dire secondo il modo divino di conoscenza: per via di identità.

La θέωσις è dunque, in questo mondo, una possibilità della Rivelazione, intendendo la parola « possibilità », beninteso, nel senso metafisico, vale a dire come una realtà d'essenza. Ora, se tutta la realtà della Rivelazione vuol essere compresa, la θέωσις, per il suo carattere immediato e centrale, essendo « senza enigmi né figure », postula una dottrina e un cammino che le sono propri, ed è qui, in poche parole, che si fondano allo stesso tempo la necessità e l'ortodossia dell'esoterismo.

Che ci sia stato in effetti un esoterismo cristiano, comparabile agli esoterismi ebraico, islamico o di altre religioni, non è contestabile, e la leggenda del Graal ne è la prova non certo minore. Diciamo subito che le considerazioni esposte in precedenza non riguardano soltanto la *Cerca* dello pseudo Map. Opera relativamente tarda e molto elaborata, essa rimane nondimeno tributaria della tradizione del Graal, che si era già imposta nei testi anteriori come un insegnamento più ampio, e senza dubbio molteplice, nelle sue interpretazioni di scuola, ma unico nel suo oggetto essenziale e nei fondamenti della sua dottrina. La concezione di Perceval in Chrétien e Wolfram, del « puro giovinetto » che raggiunge attraverso tappe iniziatiche successive la Regalità del Graal, appare d'altronde più vicina a questo insegnamento primitivo che non quella di Galaad, ove si accentua l'idea messianica a detrimento di quella della realizzazione spirituale, di cui è soltanto la conseguenza. Quanto alla vera natura di un tale insegnamento, la comparazione dei dati principali forniti dal contesto generale del ciclo permette di trarre, al di là di ogni equivoco, alcune conclusioni. Si tratta, in effetti, di una dottrina definita (simbolizzata da un Libro in Robert de Boron e nel *Grand Saint Graal*, esposta da un Maestro in Chrétien de Troyes e Wolfram von Eschenbach), ricevuta per tradizione e altamente segreta (il « grande segreto che si chiama il Graal », dice Robert). Questa

dottrina riguarda un Mistero presente sulla terra *con la pienezza della sua virtù celeste*, a cui non si accede che attraverso una via di qualificazione e a rischio della vita. È questa una nozione capitale, unanimemente affermata dalle diverse versioni di cui essa è il fondamento comune. In questo Mistero, il cui supporto e segno è un Oggetto santissimo (la Coppa che ha contenuto il Sangue del Cristo, o la Pietra discesa dal Cielo), l'essenza stessa della Rivelazione si comunica « apertamente ». È Verbo (le « santissime parole »), Luce (è visibile e illumina) e Vita (offerta agli eletti in una Cena primordiale, archetipo paradisiaco della comunione eucaristica). Può essere presentito fin da un certo grado di avanzamento nella via (nella *Cerca*, esso si mostra ai Cavalieri della Tavola Rotonda; in Chrétien e Wolfram, si lascia vedere da Perceval durante il suo primo soggiorno al Castello del Graal, etc.), e particolari mezzi tecnici permettono di avvicinarlo (l'« orazione segreta » di Chrétien, con l'invocazione dei nomi terribili del Signore). È conservato in un Centro nascosto, accessibile solamente a rari eletti (in Chrétien, il Castello del Graal; in Robert, la residenza sconosciuta dei discendenti di Bron « verso Occidente »; in Wolfram, Montsalvage; nella *Cerca*, Corbenic poi Sarraz). È celebrato in una liturgia speciale (il « servizio del Graal ») alla quale si è attribuito a torto un carattere « magico », mentre, in tutte le opere citate, il suo potere miracoloso è chiaramente riferito alla stessa presenza divina (simbolizzata in Wolfram, ad esempio, dall'ostia discesa dal Cielo sulla Pietra tutti i Venerdì Santi). Questa liturgia è assicurata da una comunità santa di carattere sacerdotale – pur senza trattarsi di un clero – che rimane sconosciuta al mondo, come il suo deposito segreto, la cui via di trasmissione è distinta fin dall'origine dalla successione apostolica (in Robert e nei suoi continuatori, rivelazione personale del Cristo a Giuseppe d'Arimatea; in Wolfram e Albrecht, investitura celeste di Titurel e del suo lignaggio).

Se si aggiunge che la Cerca è, per definizione, una via *attiva* di accesso al Divino; che questa via è riservata ai soli Cavalieri della Tavola Rotonda, istituzione

centrale della Cavalleria « terrestre », il cui carattere iniziatico non può esser contestato; che gli stessi iniziati della Tavola Rotonda vi entrano solo per scelta e per iniziativa personale; che essa non ha, infine, niente di casuale o di individuale, ma conduce l'eroe eletto, attraverso prove predestinate, tipiche e soprannaturali, fino al grado supremo, allo stesso tempo sacerdotale e regale, della Cavalleria celeste, si vedrà che forse vi sono più prove di quante ne necessitino: l'insegnamento del Graal è realmente un magistero esoterico. È questa qualità che lo pone legittimamente come distinto dal magistero della Chiesa, senza peraltro contraddirlo, e senza che la Chiesa ne abbia mai discusso l'ortodossia. È essa, d'altra parte, che rende conto dell'universalità del Graal e delle fonti non cristiane all'origine della sua leggenda.

Fra tutti i problemi posti da quest'ultima constatazione, uno di quelli a cui gli studiosi di filologia romanza hanno riservato minor attenzione è l'influenza islamica rilevabile su almeno una delle espressioni maggiori e primitive del ciclo: il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach. Pur avendo questi studiosi individuato la traccia di un'origine orientale della leggenda, e pur avendo alcuni di loro ammesso volentieri il ruolo svolto dagli Arabi nella sua trasmissione all'Occidente, non hanno però generalmente cercato di offrire una spiegazione in profondità della presenza, incomprensibile a un primo esame, di questi elementi islamici e della loro coerenza con il simbolismo di un cammino spirituale in apparenza specificamente cristiano. In effetti una tale spiegazione poteva esser scoperta solo alla luce di dottrine esoteriche tradizionali che, per la pura intellettualità del loro contenuto e il carattere trascendente della loro stessa « prova », sfuggono sia al metodo induttivo e analitico della critica cosiddetta scientifica, che ai criteri razionali dell'esegesi filosofica e religiosa.

È questa spiegazione che noi ci siamo sforzati di ricercare nel presente lavoro, appoggiandoci, finché abbiamo potuto, su quelle dottrine, e su quel Libro sigillato che, esse sole, permettono di aprire: il simbolismo universale, in cui si trova celato il segreto della genealogia del Graal, e quello di questa Tradizione sacra, molteplice nelle sue forme e una nella sua essenza, in cui, dall'origine dei tempi, il Verbo si è manifestato come nella sua ipostasi necessaria.

È oggi ben noto che il Cristianesimo e l'Islam non si sono solamente affrontati, nel Medio Evo, e che, affrontandosi, non si sono solamente combattuti. Segni concordanti e sicuri attestano che vi furono, fra le loro *élites* responsabili, al di là dell'anatema e della lotta, non solo scambi o incontri superficiali, ma un'unione spirituale autentica, ove l'intellettualità islamica giocò, per secoli, il ruolo di ispiratrice e di guida.[6] Per quanto sorprendente possa apparire *a priori*, questa convergenza, che non bisogna confondere con un volgare sincretismo, non è diversa né distinta da quella che aveva unito l'esoterismo islamico all'esoterismo giudaico fondato sulla Thorah e la Qabbala. Essa non è che la manifestazione normale, sebbene necessariamente nascosta, del Mistero dell'unità che lega metafisicamente ed escatologicamente tutte le autentiche Rivelazioni, e soprattutto il Giudaismo, il Cristianesimo e l'Islam, eredi comuni della grande tradizione abramica.

Coppa profetica dei Celti, Vaso colmo del sangue divino, o Pietra di Rivelazione discesa nel Cielo orientale, il Graal è il segno di questo Mistero, segretamente trasmesso dal fondo delle età, e portatore della stessa Luce primordiale, di quella *Luce intellettual piena d'Amore* che Dante contemplò in Paradiso, e che, in un momento designato, l'Occidente si stupì di veder splendere nel proprio cuore.

Un grande aiuto ci è stato offerto nel nostro compito da Michel Vâlsan, traduttore e commentatore del grande Maestro del *Taçawwuf*, Mohyiddîn Ibn 'Arabî, che gentilmente ha voluto rivedere il nostro lavoro, fornendoci molte indicazioni preziose e numerosi testi inediti, e da Hélène Bernard Merle, docente di ruolo dell'Università, addetta al Centro Nazionale della Ricerca Scientifica, e dal dottor Henri Hélot, che ci hanno dato un inestimabile contributo nella definizione e nella verifica delle fonti bibliografiche. Esprimiamo loro tutta la nostra riconoscenza.

Note

[1] Myrrha Lot-Borodine, *Les grands secrets du Saint Graal*, in *Lumière du Graal*, edizione speciale dei *Cahiers du Sud*, 1951.

[2] E. Vansteenberghe, *Autor de la Docte Ignorance*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, vol. XIV, quaderni 2-4.

[3] Dionigi: « Il modo di conoscere Dio, il più degno di lui, è di conoscerlo attraverso la non conoscenza, in un'unione che supera ogni intelligenza, la quale dapprima si unisce a raggi più luminosi della luce stessa e, grazie a questi raggi, risplende in Alto nell'insondabile profondità della Saggezza », *Noms divins*, VII, 3, pag. 145 delle *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, tradotte e presentate da Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1943.

Eckhart: « Io ho anche parlato di una luce nell'anima, luce che è increata e increabile... E questa luce riceve Dio immediatamente, senza velo, nudo, come Egli è in Se stesso ». *Œuvres de Maître Eckhart*, tradotto da Paul Petit, Gallimard, Paris, 1942, *De l'unité dans l'opération*, pag. 121.

Altrove: « Egli ha generato (il Figlio) *nella mia anima*. Non solamente essa è *presso* di lui e lui presso essa, essendo simile a lui, ma egli è *in essa*. E il Padre genera Suo Figlio nell'anima esattamente come nell'Eternità e non altrimenti », *ibid.*, *Des Justes*, pag. 108.

Nicola da Cusa: *Non aliud filiationem Dei quam Deificationem, quae et Θέωσις graece dicitur, aestimandum judico. Theosin vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis exsistere... Filiatio... est ablatio alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum quae est et transfusio unius in omnia. Et haec Θέωσις ipsa... Tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum* (*De filiatione Dei*, 1445).

[4] Maurice de Gandillac, *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, introduzione, pag. 31.

[5] Cfr. Maestro Eckhart: « L'uomo interiore è *Adamo*, l'uomo nell'anima. Egli è il buon albero che produce incessantemente buoni frutti, il campo che Dio ha creato a Sua immagine e somiglianza; ed Egli vi semina la "buona semenza"... semenza di natura divina, la quale semenza è il Figlio di Dio, il Verbo di Dio », *ibid.*, *De l'homme noble*, pag. 236.

[6] « La prima illusione da dissipare » ha scritto Etienne Gilson « è quella che ci rappresenta il pensiero cristiano e il pensiero musulmano come due mondi, di cui si può conoscere l'uno e ignorare l'altro » (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, II, 1927, pag. 92).

Questa annotazione acquista tutto il suo significato solo accostandola a un'altra dello stesso autore: « È un fatto di un'importanza considerevole per la storia della filosofia medievale in Occidente che la sua evoluzione abbia avuto un ritardo di circa un secolo rispetto a quella della filosofia araba e giudea corrispondenti », *La Philosophie au Moyen-Age*, Payot, Paris, 1944, pag. 344. Il R. P. M. - D. Chenu osserva da parte sua che « le sintesi di un Alberto il Grande, di un Tommaso d'Aquino, di uno Scoto implicano un riferimento sostanziale, storicamente e dottrinalmente, alle opere d'Al Kindi (morto 873), d'Alfarabi (morto 949), d'Avicenna (morto 1073), d'Algazel (morto 1111), d'Averroè (morto 1198) », *Les Etudes de Philosophie*

médiévale, Hermann, Paris, 1939. Quest'apporto intellettuale d'altronde è stato ben lontano dal limitarsi alla scolastica; ma, al di fuori di rari eruditi come Fauriel, si è dovuto attendere la nostra epoca perché alcuni storici imparziali cominciassero a riconoscerne la profondità e l'ampiezza. Si veda ad esempio Joseph Calmette, *Histoire de l'Espagne*, Flammarion, Paris, 1947, pagg. 121-122: « Sarebbe potuto apparire evidente *a priori* che l'opposizione delle religioni avrebbe elevato un ostacolo insormontabile all'influenza reciproca delle culture. Ma non più che in Siria, l'ostacolo non ha funzionato sul suolo iberico. Il fenomeno verificabile è quello di una azione mutua, continua, penetrante, delle civiltà entrate in contatto... Azione mutua, diciamo, ma in cui l'elemento musulmano è stato di gran lunga il più efficiente... È l'Islam che ha fornito gli elementi attivi, ed è il mondo cristiano che ne ha subito l'influenza ».

Questi « elementi attivi » hanno interessato tutti gli ordini della conoscenza, dalla teologia mistica, nel senso utilizzato qui sopra (Miguel Asin Palacios ha messo particolarmente in evidenza l'azione in profondità delle scuole sufiche di Spagna e delle opere di Al Ghazâlî, d'Ibn Masarra, di Mohyiddîn Ibn 'Arabî), fino alle scienze (la Medicina; l'Astrologia originaria dalla Caldea; la Geometria, trasmessa dai Greci, l'Algebra – *Al Gebriâ* – trasmessa dagli Indù, etc...) e alle arti; di modo che, come dice Rodinson, « la scienza occidentale di questa epoca è una scienza totalmente araba» (in *Revue de l'Histoire des Religions*, ottobre-dicembre 1951, pag. 226). Citiamo ancora, a proposito delle arti, queste parole di André Chastel, sul tema del famoso album di Villard de Honnecourt, capomastro del XIII secolo: « Gli studi di Villard bastano ad attestare l'enorme lavoro già compiuto nella metà del XIII secolo per adattare alle arti e alle tecniche quelle conoscenze che avevano fatto la superiorità della cultura araba, dando loro una vitalità e un'ampiezza estranee all'astrazione musulmana [notiamo di passaggio questo omaggio involontario al denudamento intellettuale proprio al genio dell'Islam]. È dall'arabo che, attraverso la Spagna, la Sicilia, l'Egitto, furono trasmessi nel XIII secolo i trattati fondamentali di Tolomeo (l'*Ottica*) e di Euclide (gli *Elementi* di geometria) che stimolarono tante speculazioni sulla natura del mondo fisico a Chartres e a Oxford; ne risultava prima di tutto che linee, angoli e figure *valent in toto universo*. L'opera di Villard... illustra integralmente sul piano artistico questi prestiti e queste risposte alla civiltà islamica, di cui lo sviluppo dei Templari è, in un ordine del tutto diverso, un altro esempio memorabile », in *Le Procès des Templiers*, présenté par Raymond Oursel, *Club français du Meilleur Livre*, Paris, 1955.

Si tocca qui, con le confraternite di costruttori e l'Ordine del Tempio, l'autentico piano sul quale si situò l'unione spirituale di cui stiamo parlando, l'unico d'altronde, su cui fu « organicamente » possibile: il piano esoterico. Dovremo riparlare dell'Ordine del Tempio. Quanto alle confraternite dei costruttori, anch'esse erano, com'è noto, organizzazioni iniziatiche i cui mezzi e i cui fini non erano quelli di una qualsiasi « estetica » religiosa, ma di un'Arte sacra nel pieno significato metafisico della parola. Se dunque si scoprono in esse delle tracce di influenza islamica, è escluso che abbiano agito attraverso vie profane e su un piano che non fosse la comunione spirituale più profonda. È per questo che la loro « risposta alla civiltà islamica » non è così diversa da quella dei Templari, come pensa André Chastel. Ora, queste tracce sono ben visibili, non solo nel dominio teorico a cui Chastel fa allusione, ma nei modi d'espressione

simbolica (architettura romano-moresca, incrocio di ogiva, pennacchio, archi trifogliati o quadrilobati, etc.) e anche i motivi ornamentali trascriventi in cufico passi del Corano (a Moissac, a Puy, a Saint-Lizier, nell'Ariège, a Saint-Guilhem-le-Désert, nel Hérault, etc.). – La « Gaia Scienza » dei trovatori ne è una prova ulteriore, poiché la sua ispirazione esoterica non è meno certa dei suoi rapporti diretti con il suo corrispondente e predecessore islamico.

Ma vi è un fatto che, da solo, sarebbe sufficiente ad attestare questa congiunzione: è la trasmissione per via islamica e l'incorporazione nell'esoterismo cristiano della tradizione ermetica e del suo metodo operativo principale, l'Alchimia. La semplice lettura delle opere degli alchimisti musulmani e cristiani, pur non permettendo evidentemente di penetrare il segreto del loro Magistero, è tuttavia sufficiente a constatare che è *lo stesso* nei due casi, e che vi è fra loro una continuità di tradizione e un'identità di dottrina e di metodo che ignorano totalmente le differenze esteriori dei dogmi. Questa continuità e questa identità si affermano d'altronde nella terminologia tecnica (Alchimia, Elisir, Alkahest, Alambicco, Aludel etc. sono parole semplicemente trascritte dall'arabo), senza parlare della testimonianza degli stessi alchimisti cristiani, che non avevano difficoltà a riconoscere l'autorità dei maestri musulmani, come Ruggero Bacone, che chiamava Geber (Abû Mûsâ Ja'far el-Sufi, il primo autore conosciuto di opere alchemiche) il « Maestro dei maestri ».

CAPITOLO PRIMO

KYOT

La leggenda del Graal, forse la più prestigiosa che si sia offerta al pensiero orante, è apparsa alla fine del XII secolo in modo improvviso, rivendicando tuttavia una lunga e segreta tradizione. Tre romanzi ne formano la prima fioritura, per molti aspetti la più bella. Sono il *Perceval li Gallois* o *Conte del Graal* di Chrétien de Troyes, la *Estoire dou Graal* di Robert de Boron, e il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach. Le rispettive date di apparizione sono ancora materia di dibattito, ma la maggior parte dei commentatori concorda sull'anteriorità del *Perceval*, che sarebbe così la prima espressione pubblica, intorno al 1180, della leggenda. L'opera di Robert andrebbe situata qualche anno più tardi e quella di Wolfram fra il 1200 e 1205.

Uno dei tre romanzi, quello di Chrétien, è rimasto incompiuto e tace sulle origini del Graal; l'altro, quello di Robert, presenta, con il nome di Graal, il Vaso che servì all'istituzione della Cena, il Vaso in cui Giuseppe d'Arimatea raccolse il sangue di Cristo. Quanto a Wolfram, ecco ciò che egli afferma:

« Kyot, il Maestro ben conosciuto, trovò a Toledo, fra alcuni manoscritti abbandonati, la trama di questa avventura, annotata in scrittura araba (*in heidenischer schrifte dirre aventiure gestifte*). Fu necessario dapprima che egli imparasse a discernere i caratteri *a*, *b*, *c* (ma egli non cercò affatto di iniziarsi alla magia nera). Fu un grande vantaggio per lui aver ricevuto il battesimo, e in caso diverso questa storia sarebbe rimasta sconosciuta. Non vi è, in realtà, pagano così saggio da poterci rivelare la natura del Graal e le sue virtù segrete.

Un pagano ("arabo", *heiden*), Flegetanis, aveva acquisito alta rinomanza per il suo sapere. Questo grande fisico (*fysikós*, sapiente in scienze cosmologiche) era del lignaggio di Salomone: i suoi avi appartenevano a una famiglia di Israele in tempi molto antichi, quando

gli uomini non erano ancora protetti dal battesimo contro il fuoco dell'inferno. È lui che scrisse l'avventura del Graal. Flegetanis era nato da padre arabo. Egli adorava un vitello, in cui vedeva un dio. Come il diavolo può prendersi gioco di persone così sagge? Perché Colui che comanda a tutte le cose e conosce tutte le meraviglie non ha liberato il loro spirito da questi errori?

Il pagano Flegetanis sapeva predire il declinare di ogni stella e il suo riapparire. Sapeva quanto tempo è necessario a ognuna di esse per far ritorno al suo punto di partenza. È dal moto degli astri che sono regolate tutte le cose sulla terra. Il pagano Flegetanis scoprì, esaminando le costellazioni, profondi misteri di cui non parlava che tremando. Vi era, egli diceva, un oggetto che si chiamava il Graal. Egli aveva chiaramente letto il suo nome nelle stelle. Una schiera di angeli l'aveva deposto sulla terra, per poi involarsi ben al di là degli astri. Quegli angeli erano troppo puri per rimanere quaggiù. Da allora uomini divenuti cristiani con il battesimo e puri quanto gli angeli dovettero prendersene cura. Erano sempre uomini di alto merito che venivano chiamati a custodire il Graal.

Così si espresse Flegetanis. Kyot, il saggio maestro, cercò allora nei libri latini dove vivesse un popolo sufficientemente puro e incline a una vita di rinunce per poter divenire il guardiano del Graal. Egli lesse le cronache dei reami di Bretagna, di Francia e d'Irlanda e di molti altri ancora, finché trovò in Anjou quel che cercava. Egli lesse in libri veridici la storia di Mazadan. Trovò annotata la teoria dei suoi discendenti: vide in altro luogo come Titurel e suo figlio Frimutel avessero trasmesso per eredità il Graal ad Anfortas, che aveva come sorella Herzeloide, con cui Gahmuret generò poi un figlio che è l'eroe di questa narrazione ».[1]

L'esistenza del Graal, la sua origine celeste e la sua presenza sulla terra affidata alla custodia di cristiani « puri quanto gli angeli », è dunque stata rivelata, secondo Wolfram, da un saggio « pagano », ossia un musulmano, essendo con questo vocabolo che comunemente si designavano i Musulmani nel Medio Evo, per contrapporli ai Cristiani e ai Giudei. Questa qualità, confermata dal fatto di esser nato da padre arabo, conferisce un carattere particolare all'ascendenza israelita che d'altronde gli è riconosciuta: il ricollegarsi di questa al lignaggio di Salomone ne fa in realtà una filiazione di saggezza profetica, ossia, in questo caso, esoterica. Salomone è infatti venerato in Islam come un grande profeta, e l'esoterismo islamico lo considera come il rappresentante esemplare di una certa via spirituale, alla quale si ricollegano soprattutto le scienze della sfera cosmica, quelle appunto che sono evocate, nella accezione medievale, dalla parola « fisico » che si usa a proposito di Flegetanis.[2] Egli è, d'altra parte, il costruttore del Tempio, al quale si ricollegano le due grandi correnti tradizionali occidentali delle confraternite di costruttori e dei *milites Templi Salomonis*, o Templari. In Flegetanis si trovano dunque attestate espressamente sia la fonte islamica della nozione del Graal, o forse piuttosto, della sua presa di coscienza, sia il legame di questa fonte con la tradizione esoterica a cui peraltro si richiamava l'Ordine del Tempio. L'imputazione di idolatria non deve, a questo riguardo, trarre in inganno: essa va giudicata nel contesto, e Wolfram sottolinea d'altronde la contraddizione che essa comporta: Flegetanis non poteva, allo stesso tempo, adorare un vitello ed esser pervenuto a un grado di conoscenza spirituale tale da permettere a lui solo fra tutti, « pagani » o cristiani, di sondare i misteri celesti e leggervi il nome del Graal, ossia di scoprire e riconoscere, nel cielo della contemplazione, una pura essenza metafisica. Si sa d'altronde che i Musulmani erano generalmente, contro ogni evidenza, oggetto di simili accuse di idolatria. Che si trattasse, da parte di Wolfram, solo di una precauzione – a dire il vero piuttosto evidente – per proteggere contro l'incomprensione ostile del volgo il segreto della trasmissione che egli doveva rivelare, se ne giudicherà dal passaggio seguente dello *Zohar*, dove appare evidente, fra l'altro, che, per bocca di Flegetanis, erano le due saggezze esoteriche fraterne del giudaismo e dell'Islam ad esprimersi: « In tutta l'estensione del cielo, la cui circonferenza avvolge il mondo, vi sono delle figure e dei segni mediante cui noi possiamo scoprire i segreti

e i misteri più profondi. Queste figure sono formate dalle costellazioni e dalle stelle, che sono per il Saggio oggetto di contemplazione, fonte di misteriosi piaceri. Queste forme luminose sono quelle delle lettere con le quali Dio ha creato il Cielo e la Terra; esse formano il suo nome misterioso e santo ».[3]

Ma se l'accusa di idolatria è inconsistente, essa non è forse inspiegabile. Sembra, in effetti, che la si possa porre in rapporto con il simbolismo del Trono divino e con l'adorazione del Vitello da parte del popolo di Israele. Il Vitello (*Ijl*) è una raffigurazione del Toro (*Thawr*) che con l'Uomo, il Leone e l'Aquila è uno dei quattro « animali », in realtà degli « angeli » (*Malâ'ikah*), portatori del Trono. Mohyiddîn dice a questo proposito che « fu il Toro a esser visto dal Sâmirî (Samaritano), il quale immaginò che fosse il *dio di Mosè* e di conseguenza fabbricò per il suo popolo il Vitello dicendo: "Questo è il vostro dio e quello di Mosè" » (*Cor.*, xx, 90).

È riconosciuto, fin da Hagen, che *Flegetanis* è in realtà il titolo di un libro arabo, il *Felek-Thânî*. Trattandosi di un insegnamento tradizionale segreto, la parola può, per la verità, designare un libro *e* un uomo, o più verosimilmente l'organizzazione di cui questo libro o quest'uomo era l'interprete. Si noterà d'altronde che, pur avendo alluso a un manoscritto, Wolfram parla di Flegetanis come di un uomo vivente e riporta le sue parole come un insegnamento orale. L'importante non è dunque sapere se si tratti di un libro o di un uomo, ma piuttosto se *Flegetanis* sia l'autentica trascrizione dell'arabo *Felek-Thânî*, che si traduce con « seconda sfera » o « secondo cielo planetario ». E questo è oggi riconosciuto dalla maggior parte dei commentatori. Le considerazioni che seguiranno mostreranno la portata di questa identificazione.

Una delle più alte categorie iniziatiche dell'Islam è costituita dagli *Abdâl* (« Solitari »; il singolare è *Badal*). « Gli Abdâl », dice Mohyiddîn Ibn 'Arabî, « sono sette, né più né meno. Attraverso loro Allâh veglia sui sette climi terrestri. In ogni clima vi è un *Badal* che lo governa ».[4] Ognuno di questi climi corrisponde rispettivamente a uno dei sette cieli planetari, e il *Badal* che lo governa è il rappresentante sulla terra del polo (*Qutb*) del cielo corrispondente.

La seconda sfera planetaria è il cielo di Mercurio. Poiché il Polo di questo cielo è Seyidnâ Aissa (Gesù), il suo rappresentante sulla terra (nel sesto clima) avrà, nel quadro dell'Islam, una funzione più particolarmente cristica, e in affinità speciale con il Cristianesimo.

È detto, d'altra parte, che il *Badal* rappresentante il Polo del cielo di Mercurio possiede, fra le altre scienze, quella dell'arte di scrivere (*'ilmu-l-Kitâbah*), poiché è dal cielo di Mercurio (*El-Kâtib*) che giunge l'ispirazione ai predicatori e agli scrittori, mentre i poeti attingono alle influenze spirituali del Cielo di Venere (*Zahrah*). Osserviamo a questo proposito che da un punto di vista arabo un'opera come il *Parzival* non è un poema, ma un racconto.

È detto infine che gli *Abdâl* sono « conoscitori dell'ordine delle cose e dei segreti che Allâh ha stabilito nei Pianeti, ossia nei loro movimenti e nelle loro posizioni nelle dimore celesti ».

Si ritrovano qui le tre caratteristiche principali di Flegetanis, in grado di spiegare per qual motivo Wolfram lo consideri come un essere vivente: le sue qualità d'astronomo, di narratore, e l'orientamento cristico della sua attività intellettuale. E se Flegetanis, come abbiamo visto in precedenza, era più specificamente consacrato al Toro, uno dei quattro portatori del Trono, si può dedurre da questo la sua corrispondenza con uno dei Pilastri del Mondo (*Awtâd*), che costituiscono una categoria iniziatica superiore a quella degli *Abdâl*, fra cui essi sono scelti. La sua caratteristica cristica non sarebbe eliminata, bensì confermata, soprattutto dal fatto che uno degli *Awtâd* riposa sul cuore di Aissa, mentre gli altri tre riposano sul cuore di Adamo, di Ibrâhîm e di Mohammed.

Per ben comprendere il significato di questi dati, è necessario situarli nella concezione generale dell'Islam come sintesi della Profezia universale, essendo l'ultima delle Profezie legiferanti prima della fine dei tempi. Il profeta Mohammed è il « Sigillo della Profezia », e

ha ricevuto da Dio i Compendi delle parole (*Jawâmi 'u-l-Kalim*), ossia, « secondo una accezione di questa espressione » dice Michel Vâlsan « le essenze dei Verbi profetici rivelati anteriormente ».[5] È a questo titolo, e in virtù di questa disposizione provvidenziale, che l'Islam, come abbiamo già visto, implica nella sua economia una tipologia e dei mezzi spirituali in corrispondenza specifica con le altre forme tradizionali, che in tal modo entrano a far parte, con i loro fondatori, di un Ordine islamico trascendente e totale ricoprente tutto il cielo umano. Ed è precisamente questo a legittimarlo, rispetto alle altre forme, come mediatore universale.

Questa dottrina è stata particolarmente illustrata da Mohyiddîn Ibn 'Arabî nei suoi *Fuçûç el-Hikam* (i « Castoni della Saggezza »). In questo libro, offerto come lode a « Colui che fa discendere le Saggezze sui Cuori dei Verbi » (ossia dei Profeti), lo Sheykh el-Akbar (« il più grande dei Maestri ») rappresenta ognuna di queste Saggezze specifiche con un castone o una pietra preziosa recante inciso il Sigillo divino e discendente dal Cielo per incastonarsi nel suo ricettacolo predestinato, il Cuore del Profeta: « il castone di ogni Saggezza » egli dice « è il Verbo stesso riunito ad essa ». Commentando questo passo, Michel Vâlsan dice che « i diversi Verbi (impersonati dai Profeti) sono, in definitiva, questi castoni, queste Pietre celesti incise con Impronte della Regalità divina, discese per essere incastonate nella condizione umana e per contrassegnare così i caratteri particolari dei cicli che loro corrispondono ». È ovvio che la loro partecipazione all'Ordine trascendente islamico non esclude per nulla la loro universalità né la caratteristica di totalità profetica che esse conservano nelle loro prospettive.

Fra queste pietre, ve ne è una che qui ci interessa particolarmente: è la Pietra di Colui che è conosciuto in Islam come il « Sigillo della Santità universale » (*Khâtimu-l-Wilâyati-l-Ammah*), o come il « Sigillo della santità degli Inviati e dei Profeti », e che è Seyidnâ Aissa, ossia Gesù. Si può supporre che sia questa la Pietra di cui Flegetanis aveva « chiaramente letto il nome nelle stelle »? Se egli lo aveva letto, significa che

questo Nome fa parte integrante del Cielo spirituale dell'Islam.

Ma Flegetanis sapeva anche, e lo insegnò a Kyot, dell'esistenza di questa Pietra sulla terra, custodita da una Cavalleria « celestiale », sconosciuta all'Occidente, anche se cristiana; e questa è una prima indicazione dei rapporti segreti sul piano esoterico, di cui si vedranno altri esempi, a cominciare dal viaggio del saggio Maestro a Toledo.

È lecito vedere in un tale riavvicinamento simbolico una soluzione reale di questo particolare problema, poiché rende conto di tutti i tratti principali dell'episodio di Toledo: innanzitutto il fatto che Flegetanis fornisce il principio dell'Avventura e la nozione della presenza terrestre del Graal, ma non la Via tecnica per raggiungerlo, poiché, essendo una Via cristiana, è un Maestro cristiano che deve esporla. In secondo luogo il fatto che Kyot *riconosca*, nella sua realtà trascendente, e al di là delle diversità delle forme religiose, l'Oggetto stesso della sua propria Cerca. Infine, e questo è l'aspetto più rilevante e secondo noi decisivo, sotto la sua forma di Pietra celeste il Graal di Wolfram ha un corrispettivo islamico diretto, con una dottrina esattamente parallela, – di cui si troveranno più avanti altri aspetti – e, nello stesso tempo, presenta un contrasto, altrimenti inspiegabile, con il simbolismo del Santo Vaso.

Quanto a Kyot, la cui personalità enigmatica ha suscitato tante controversie, i dati tradizionali permettono, così sembra, di farsi di lui e del suo ruolo un'idea abbastanza precisa. Sappiamo, in primo luogo, che la sua stessa esistenza è stata contestata soprattutto per il fatto che non si è ritrovato alcun testo né alcuna menzione di un poeta provenzale di questo nome e che, d'altra parte, il tema del *Parzival* è così strettamente apparentato a quello del *Perceval li Gallois* che alcuni commentatori hanno voluto considerare il primo come una semplice ripresa e uno sviluppo del secondo. Ci si è inoltre stupiti che questo Provenzale portasse un nome francese del Nord e parlasse in francese.

Questi argomenti non reggono, a nostro avviso,

contro gli elementi di prova inversi. Il nome di Kyot è verosimilmente uno pseudonimo, e la sua origine nordica non ha impedito a Wolfram di assegnarlo a un re di Catalogna. Quanto all'uso del francese, non è più stupefacente in un letterato Provenzale di quanto non lo sia, ad esempio, nel poeta italiano Brunetto Latini, che l'ha utilizzato in un celebre testo. Se è esatto dire, d'altra parte, che le due opere presentano strette similitudini fin nei particolari, questo dimostra solamente che Wolfram ha conosciuto il testo di Chrétien e l'ha utilizzato sul piano letterario, poiché esistono anche differenze di forma e di fondo tali da escludere che questa sia stata la sola o anche la sua principale fonte. Così luoghi o personaggi di primaria importanza, che Chrétien designa senza nominarli, hanno un nome in Wolfram e per lo più di origine francese o provenzale, come il castello del Graal (Montsalvage), l'eremita (Trevrizent), il Re Pescatore (Anfortas), la Vergine del Graal (Repanse de Joye); altri portano un nome diverso (Condwiramour invece di Blanchefleur) e altri non esistono in Chrétien (Feirefiz, Gahmuret). La lingua stessa del *Parzival*, oltre a un immenso lessico di origine latina e francese che supera largamente quello, più elegante e più sobrio, ma meno ricco, del Champenois, presenta tracce filologiche sicure d'origine provenzale, rilevate già da gran tempo, alle quali bisogna aggiungere nozioni di terminologia scientifica araba, le une e le altre perfettamente estranee al testo di Chrétien.[6] Esistono poi, nel profondo, importanti differenze d'espressione, di evidenziazione e di intenzione simbolica su cui dovremo tornare; qui limitiamoci a ricordare che la concordanza fra le due opere non copre che una parte del *Parzival*: i suoi due primi e i suoi quattro ultimi libri non devono niente al suo confratello francese, senza che lo sviluppo generale del racconto mostri peraltro la sia pur minima discontinuità o la sia pur minima caduta di livello.

Questi sono i principali dati di ordine letterario che inducono oggi la maggior parte dei commentatori a riconoscere l'esistenza di una fonte francese e provenzale distinta da Chrétien, in modo d'altronde conforme alle

testimonianze reiterate dell'autore. Ma, se la questione della fonte può porsi dal punto di vista della realizzazione letteraria, essa non si pone dal punto di vista dottrinale, e questo è per noi l'aspetto decisivo. Come si vedrà, il *Parzival* offre, nel suo insieme e in modo omogeneo, l'esposizione in forma simbolica di una dottrina metafisica e iniziatica di cui Wolfram non era evidentemente debitore a Chrétien, e che dunque egli poteva solo aver ricevuto. Questo basta a dimostrare sia la sua libertà intellettuale riguardo a quest'ultimo, sia la sua dipendenza da un maestro la cui personalità e la cui funzione si situavano su un piano del tutto diverso. Aggiungiamo che ai nostri occhi questa libera e fervente ammissione di dipendenza non è la minor prova della sua veridicità.

Per quanto concerne l'anonimato di questo maestro, velato sotto lo pseudonimo di Kyot, esso può stupire solo coloro che vedono nella leggenda del Graal il frutto artificiale di una invenzione individuale e di una intenzione « edificante ». Costoro dovranno ugualmente stupirsi che il Medio Evo abbia visto la fioritura di così numerose tradizioni, orali o scritte, di autori eponimi simbolici, come ad esempio Merlino, e nel constatare, per il Graal come per tutti gli altri temi leggendari, che nessuno degli « editori » conosciuti ne abbia rivendicato la paternità, ma che tutti, al contrario, si siano espressamente riferiti a una tradizione antecedente, su cui d'altronde si esprimono con la massima discrezione, quando non affermano di averla ricevuta attraverso vie più o meno miracolose. In un'epoca in cui l'unico valore era la verità, e in cui non vi era verità se non divina, dunque rivelata e trasmessa, la rivendicazione dell'originalità sarebbe stata il modo più efficace per rovinare il proprio credito. Wolfram non si vanta che di essere fedele al « veritiero racconto » (*die rehten maere*), e Chrétien, il primo di questi editori, ben lungi dal vantarsi della sia pur minima invenzione, non aspira a null'altro se non a

Rimoyer le meilleur conte
Qui soit conté en cour royal.

C'est le grand Conte del Graal
Dont le comte bailla le Livre.

Di questo Libro misterioso, Hélinand, già dal 1205, diceva di non aver potuto trovar traccia. Non si è neppure trovata traccia del « Grande Libro » in cui, secondo Robert de Boron,

...Les estoires sont escrites,
Par les granz clerz faites et dites.
La sont li grant secré escrit
Qu'on nomme le Graal et dit.[7]

Quanto al *Grand Saint-Graal*, del ciclo cosiddetto di Map, il suo anonimo autore dice di averlo ricevuto dal Cielo dalle mani di un angelo.

Appare dunque evidente che non è necessario che Kyot abbia scritto per essere invocato come una autorità – sarebbe forse più vero il contrario – e che questa autorità non è in realtà quella di un uomo in quanto tale, per quanto grande egli sia, ma quella di una *tradizione veridica*.

Incapace di comprendere lo spirito tradizionale e di concepire la natura dei suoi mezzi e la portata delle sue intenzioni, la critica moderna rimane perplessa davanti a fatti il cui significato s'impone da quando è stata riconosciuta, da una parte, l'origine sopraumana e dunque l'universalità, il carattere sacro e la virtù operativa del simbolismo trasmesso da tutte le Tradizioni rivelate e, dall'altra, l'esistenza, al loro centro, qualora siano intatte, di un Mistero di Conoscenza che è semplicemente quello, metafisicamente necessario, della Presenza divina nel loro stesso cuore. Ed è questo Mistero, conservato e trasmesso per via iniziatica, che si è manifestato con il Graal, in modo improvviso, alla fine del XII secolo. La dottrina del Graal è la dottrina di questo mistero in termini cristiani. Qualora si consideri l'unità fondamentale del tema malgrado la diversità di origine e di natura degli elementi che esso integra, la fertilità indefinita delle sue espressioni simboliche, l'accordo profondo e la coerenza organica delle molteplici versioni disseminate nello spazio e nel tempo, si

riconoscerà che un principio di rettitudine si cela nel centro di questa fioritura prodigiosa e vi si afferma con l'autorità di una rivelazione. Per penetrare la sua autentica natura, necessiterebbero chiavi diverse da quelle di cui dispone l'esegesi letteraria o religiosa. Se ai nostri giorni si possiedono su questo tema alcune indicazioni, lo si deve a un'opera ammirabile per scienza dottrinale, per potenza e per purezza intellettuale: l'opera del compianto René Guénon. Noi dovremo frequentemente, nel corso di questo studio, riferirci ai suoi lavori, che hanno riaperto, tra molti altri, anche il problema del Graal. Ma rinviamo, per ora, a quei suoi lavori che, in una forma generale, toccano i problemi di cui stiamo trattando, soprattutto quello della iniziazione e della trasmissione iniziatica, quello dei centri spirituali, quello della natura del Graal.[8]

Le parole di Robert de Boron sono, al riguardo, sufficientemente chiare per chi abbia una sia pur minima nozione dell'esoterismo tradizionale: il Libro « ove sono scritti i grandi segreti » è un corpo dottrinale sacro e custodito esclusivamente dai « grandi chierici », che sino ad allora era stato solo oggetto di trasmissione orale, come Robert precisa altrove:

Unques retreite esté n'avait
La grand Estoire dou Graal
Par nul homme qui fust mortal.[9]

Per ritornare a Kyot, costui, dice Wolfram, era provenzale e si esprimeva in francese. La parola Provence indicava nel Medio Evo l'antica *Provincia* romana. Essa comprendeva la Septimanie e si estendeva fino a Tolosa, coprendo una regione che fu per lungo tempo sottoposta alla Spagna musulmana e che ricevette fortemente l'impronta della sua civiltà. Impronta che conservò a lungo, nel popolo, un carattere prestigioso. Si attribuiva agli Arabi, dice Fauriel, « tutto ciò che presentava qualcosa di meraviglioso, o presupponeva un'industria superiore »: fortezze, torri, sotterranei più o meno leggendari, armi, oreficerie, stoffe, cavalli etc... Un tale carattere si ritrova, come vedremo, fortemente evidenziato

nel *Parzival*, e questo è uno dei motivi non certo minori che depongono in favore dei suoi legami provenzali diretti. Ma l'influenza dell'Islam non si limitava a questo. La si ritrova soprattutto nel grandioso movimento dell'Amor cortese, che non si può realmente comprendere qualora non se ne conosca la sorgente esoterica. Se esso presenta alcune differenze rispetto al suo corrispettivo islamico, – differenze su cui ci si è voluti fondare per contestare la loro comunione di natura e di ispirazione –, è in primo luogo perché l'esoterismo islamico aveva un assai minor bisogno di celare il suo carattere iniziatico, e in secondo luogo perché le affinità spirituali e l'accordo intellettuale non escludono né l'indipendenza dello spirito né la libertà del genio di razza, ma postulano invece l'unità della dottrina. Ora, è proprio questo che si realizza nell'Amor cortese, come ha dimostrato Fauriel: genî diversi interpretano una medesima *teoria*, una medesima visione intellettuale e spirituale dell'Amore.

Le relazioni della Provenza con i Musulmani non cessarono d'altronde con la loro partenza. Sia attraverso maestri delle scuole della Septimanie, che continuavano a rappresentare la loro cultura e la loro intellettualità, sia direttamente con i principati musulmani di Spagna, queste relazioni proseguirono per tutto il corso del Medio Evo. I contatti che Kyot ha in questo paese con i Musulmani sono tanto più plausibili in quanto vi sono esempi celebri (Gerbert d'Aurillac, che, con il nome di Silvestro II, sarebbe divenuto il papa del Millennio, Raymondo Lullo, Brunetto Latini etc.), ed era proprio in questo che K. Bartsch, uno dei più acuti commentatori del *Parzival*, vedeva l'origine immediata della leggenda, che gli Arabi avrebbero portato in Provenza dall'Oriente. Certe versioni danno d'altronde la razza eletta da cui discende Titurel, antenato di Parzival, come originaria dell'Asia. L'avo di Titurel sarebbe giunto in Europa sotto Vespasiano, dopo essersi convertito al Cristianesimo ed essersi stabilito nel nord-est della Spagna, dove sottomise diversi reami con l'aiuto dei Provenzali. Non è indifferente notare d'altra parte che le Marche di Portogallo e di Spagna, così come la

Linguadoca, furono i primi paesi d'Europa in cui si stabilirono i Templari.[10]

Si converrà forse che tutto questo conferisce un peso singolare all'affermazione di Wolfram sull'esistenza di una tradizione del Graal originaria della Provenza, e sul suo legame con l'Islam. Quanto alla filiazione del *Parzival* da questa tradizione, che egli egualmente afferma in modo positivo, essa è confermata da un certo numero di fatti: in primo luogo, come si è visto, da indizi filologici che appaiono sufficientemente decisivi; in secondo luogo da numerose allusioni, rilevate nei Trovatori, alle situazioni più tipiche del testo di Wolfram; infine dai caratteri intrinseci del testo stesso. André Moret scrisse a questo proposito nella Introduzione alla sua edizione del *Parzival*: « ...le più recenti ricerche hanno dimostrato che anche in questo ambito (quello dell'idioma) Wolfram subì l'influenza di modelli francesi. Ehrismann, in particolare, ha mostrato che la forma oscura e tormentata dello stile di Wolfram, tanto criticata da Gottfried, risale in effetti all'ermetismo provenzale del *trobar clus* ». Più oltre egli aggiunge: « Il suo stile "oscuro" non è un segno d'impotenza, ma la manifestazione di un'arte cosciente... Il *trobar clus* è una poesia "chiusa", una poesia di iniziati, che parte dal principio secondo cui la lirica deve essere un'arte riservata a un piccolo numero di adepti ».[11] In effetti, se è perfettamente giusto parlare qui di « poesia di iniziati », ma nel significato autentico del termine, è fin troppo evidente che non si tratta solamente di « lirica », neppure nell'accezione più estesa. Il solo esame delle opere in questione, come d'altronde delle opere « letterarie » del Medio Evo in generale, è sufficiente a mostrare che questo carattere « chiuso » non attiene alla forma, ma al fondo, e più specificatamente alla natura simbolica che impone la qualità di trascendenza e di ineffabilità della realtà che esso ha da trasmettere.

Questi scarni dati permetteranno di formarsi un'idea più precisa del personaggio di Kyot. Wolfram lo chiama « il maestro ben conosciuto » (*der meister wol bekant*), il « saggio maestro », « *la schianture* » (il cantore, o piuttosto l'incantatore). Si riferisce a lui come a

un'autorità irrefragabile, la sola che egli invochi a proposito del Graal: « Kyot » egli dice « è il nome dell'incantatore che, essendo uomo di grande arte, prese a cantare e a narrare, e lo fece così bene che molti ancora oggi gli devono grandi gioie. Kyot è un Provenzale che trovò in alcuni scritti arabi (*heidenisch*) le avventure di Parzival. Tutto ciò che egli ha narrato in lingua francese, io intendo, se il mio spirito non sarà troppo debole, riportarlo in tedesco ».[12] In un passaggio celebre, alla fine del poema, egli dichiara: « Maestro Chrétien de Troyes ha raccontato questa storia, ma alterandola; e Kyot, che ci trasmise il racconto veridico (*die rehten maere*), a buon diritto se ne adonta. Il Provenzale ci dice, da narratore veridico, come il figlio di Herzeloide, eroe predestinato, sia divenuto sovrano del Graal dopo che Anfortas diede prova d'indegnità. Dalla Provenza questo racconto è giunto, nella sua autentica forma, in terra tedesca; ci fa conoscere l'evolversi dell'avventura. Quanto a me, Wolfram von Eschenbach, non voglio riportar niente di più di ciò che il maestro provenzale ci ha narrato ».

Kyot è dunque il primo e il solo autentico rivelatore, da un lato, del mistero del Graal, della sua storia e della sua esistenza attuale sulla terra, da lui raccolta in Spagna in una tradizione araba; dall'altro, di quella di una stirpe cristiana guardiana del mistero, rimasto sconosciuto finché egli non ne scoprì la traccia nelle antiche cronache d'Anjou. Il suo titolo di maestro ne fa un chierico; la natura del suo insegnamento dimostra il carattere esoterico di questo chiericato, confermato d'altronde dall'altro suo titolo di incantatore, che va riferito a quello di Merlino, il cui nome, come ha dimostrato René Guénon, celava l'autorità spirituale celtica. Si deve notare che la parola « *enchanteur* » aveva allora un senso tecnico che la colta parola equivalente « *incantateur* » può solo lasciar intuire. L'allusione al rifiuto della *Nigromanzia*, a proposito del « discernimento dei caratteri », lascia intendere che questo implica l'assimilazione di scienze segrete *ortodosse*: non può trattarsi dunque che dell'autentico incantamento iniziatico. Quanto al battesimo, che permise a Kyot di penetrare

la natura del Graal e le sue virtù segrete, ciò che noi diremo più avanti riguardo al battesimo di Feirefiz permetterà forse di comprendere di che cosa realmente si tratti. Infine, la distinzione fra il « canto » e il « racconto » sembra riflettere assai nettamente la duplice funzione, sul piano del metodo e su quello della dottrina, dell'autentico maestro spirituale, il che sembra confermare la nozione di « grande arte », che deve intendersi in un senso operativo e non « estetico », e forse anche quelle « grandi gioie » che molti gli dovevano sin dai tempi di Wolfram.

Il vero problema riguardo a Kyot non è dunque sapere *chi* egli fosse, ma a quale autorità esoterica Wolfram attribuisse la scoperta del Graal, secondo una fonte musulmana, l'indicazione di particolari mezzi tecnici per raggiungerlo, velati sotto l'intreccio della Cerca, e, almeno implicitamente, la fusione tra il tema del Graal e quello di Artù, con tutto quello che una tale fusione significa riguardo alla integrazione cristiana dell'eredità celtica.

Egli non perde occasione alcuna per testimoniare la sua dipendenza e la sua fedeltà verso questa autorità esoterica. Ora Wolfram era cavaliere, e molto probabilmente affiliato all'Ordine del Tempio, nel quale egli identifica apertamente l'Ordine del Graal. E poiché evidentemente la sua opera era ben altra cosa dalla semplice elaborazione romanzesca di un tema religioso, è improbabile che egli ne avrebbe così disposto senza il consenso della « Santa Casa ». Un fatto potrebbe confermarlo: il Maestro misterioso, e peraltro « ben conosciuto », non solo è vivente al tempo di Wolfram, poiché conosce l'opera di Chrétien e la giudica, ma anche, e ne fa fede un altro passo,[13] ispira e controlla direttamente il lavoro del suo discepolo. Noi cercheremo più avanti di individuare i fini a cui potesse tendere una tale pubblicazione. Limitiamoci per ora a constatare che se anche Kyot non rappresenta direttamente l'autorità spirituale del Tempio, egli doveva comunque avere con essa rapporti assai stretti.

Note

[1] *Parzival*, traduzione di E. Tonnelat, Aubier, Paris, 1934, tomo II, pagg. 23-25. Seguiremo generalmente la traduzione di Tonnelat. Notiamo sin d'ora che *heiden, heidenisch*, viene indifferentemente tradotto con « pagano » o « arabo ». Che la versione « arabo » corrisponda al senso voluto da Wolfram è provato dai passi in cui il termine è messo in rapporto con parole trascritte letteralmente dall'arabo, particolarmente quello in cui Cundrie dà in trascrizione i nomi arabi dei pianeti: Alkamer, Alkiter, Zval, etc. Cfr. Tonnelat, tomo II, pagg. 248-249.

[2] Vedi per esempio il capitolo consacrato a Salomone da Mohyiddîn Ibn 'Arabî nei suoi *Fuçûç el-Hikam*, edizione parziale in francese di T. Burckhardt sotto il titolo *La Sagesse des Prophètes*, Albin Michel, Paris, 1955, pagg. 146-147.

[3] Citato da Schütz, *L'Esprit de Moïse*, Nancy, 1860.

[4] Mohyiddîn Ibn 'Arabî, *Futûhât el-Mekkîyah*, capitolo LXXIII. Cfr. dello stesso *La parure des Abdâl*, tradotto da M. Vâlsan, « Etudes Traditionnelles », Paris, 1951, pag. 25.

[5] Commentario inedito sui *Fuçûç el-Hikam*.

[6] Vedere particolarmente i lavori di Suchier e Wechssler. Riassunto in W. Staerk, *Neben der Ursprung der Gral-legende* (Tubingen, 1902), pagg. da 2 a 6.

La parola Graal è originaria del Midi. Cfr. Littré: antico francese *graalz*, forma particolare dal provenzale *grazal*; antico catalano *grésal*; antico spagnolo *gréal*, *garral*; basso latino *gradalis*, *gradalus*, sorta di vaso. Alcuni nomi propri sono stati riconosciuti di origine provenzale: Montsalvage, Anfortas, Prienlascors, Libeals, etc. Oltre numerosi termini desunti dall'antico francese e derivati generalmente dal latino, se ne rileva un numero abbastanza elevato di origine specificamente provenzale: *agraz* (prov. *agras*), *galander* (*calandra*), *plialt* (*blial*), *ribbalt* (*ribalt*), *samît* (*samit*), *mâze* (*mezura*), etc.

[7] Robert de Boron, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, edizione W. A. Nitze, Paris, 1927, vv. 932-935.

[8] Citiamo in particolare *Aperçus sur l'Initiation*, Chacornac, Paris, 1946; *Le Roi du Monde, ibid.*, 1950, 3ª ed.; *L'ésotérisme de Dante, Ibid.*, 1949, 3ª ed.; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Véga, Paris, 1947, 2ª ed.; *L'ésotérisme du Graal*, in *Lumière du Graal*, *op. cit.*; *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Chacornac, Paris, 1954.

[9] Robert de Boron, *op. cit.*, vv. 3.492-3.494. Questa nozione di un insegnamento segreto trasmesso per via orale e poi messo per iscritto sotto forma leggendaria è la sola che possa render conto dei fatti e dia la spiegazione della contraddizione apparente, che ha così fortemente stupito i commentatori, fra i due passi della *Estoire dou Graal* da noi citati. L'uso della parola « retraire » (*retrahere*) non può che confermarlo, come l'espressione « nessun uomo che fu mortale ». Questa può apparire al lettore non avvertito come una sorta di pleonasmo, mentre essa si riferisce, in modo tacito ma certo, a uomini (i « grandi chierici ») che sfuggirebbero a questa condizione. Ora, appunto, gli iniziati all'esoterismo cristiano erano chiamati i « viventi », in opposizione ai mortali o profani.

[10] Dal 1128 essi ricevono la piazza di Soure in Portogallo, nel 1130 quella di Grañena nella contea di Barcellona. La prima Casa al di qua dei Pirenei è fondata nel 1136 negli Stati del conte di Foix.

Ed è solo dopo l'Assemblea generale del 1147 che essi si diffondono nel resto d'Europa.

Sui rapporti dei Trovatori con gli Arabi, vedere Fauriel, *Histoire de la Poésie provençale*, Paris, 1846; più recentemente A. J. Denomy, *Concerning the accessibility of arabic influences to the earliest provençal Troubadours*, in *Mediaeval Studies*, Toronto, XV (1953), pagg. 147-158.

[11] *Parzival*, Brani scelti, introduzione, note e glossario di A. Moret, Aubier, Paris, 1943.

[12] Tonnelat, *op. cit.*, tomo I, pag. 364. La lezione « enchanteur » è quella di Tonnelat (*id.* Wilmotte). Anche se si volesse tradurre *la schianture* con « le chanteur », la parola non potrebbe aver qui che un senso molto preciso, come la parola *Aventiure* non indica se non la Cerca stessa.

L'ipotesi secondo la quale Kyot non sarebbe altro che Guyot de Provins è oggi abbandonata.

[13] *Parzival*, 452, 29 segg.: « È da lui che Parzival apprende ora la storia segreta del Graal. Se qualcuno mi ha interrogato in precedenza su un tale argomento e ha discusso con me nella speranza che io gliene parlassi, ne ha guadagnato soltanto un vergognoso fallimento. *Kyot mi ha pregato di non rivelarne nulla* ».

CAPITOLO SECONDO

IL BARUK

Ora, quale può essere l'esatto significato dell'accusa rivolta a Chrétien? Non è certamente senza un grave motivo che al termine dell'opera, e quando nulla richiamava specificamente un riferimento all'autore del *Conte del Graal*, Wolfram, fondandosi sull'autorità di Kyot, tende a far notare un disaccordo che, per non essere precisato, riguarda chiaramente il senso pregnante dell'opera. Uno dei recenti commentatori, Jean Fourquet, afferma che « ciò che differenzia il *Conte del Graal* dal *Parzival* non è l'oggetto letterario, ma la maniera in cui esso è presentato. Chrétien, egli dice, non ci lascia dimenticare che il suo racconto è un gioco, di cui egli resta il sovrano padrone. Wolfram conduce il gioco con tanta passione che il suo poema si offre a noi come l'espressione di una fede ».[1]

Questa osservazione è giusta laddove essa rileva, in favore di Wolfram, una differenza realmente assai netta nella profondità e nella intensità dell'intenzione. Ma Chrétien non era il « sovrano padrone » della sua opera e non si spacciava per tale, come si è visto, e il poema di Wolfram non offre l'espressione di una fede, ma di una certezza. Per entrambi la leggenda del Graal non era un gioco, se si intende con ciò una fantasia letteraria senz'altro significato che quello di un divertimento di corte. Affermare il contrario significherebbe attribuir loro una mentalità mondana e profana perfettamente estranea allo spirito tradizionale, una mentalità che non esisteva in quell'epoca. Chrétien è, lo dice egli stesso, l'editore e non l'autore di un tema di cui resta tributario, senza la qual cosa, d'altronde, l'attacco di Wolfram non si comprenderebbe. Che egli abbia affrontato l'argomento con serietà appare con sufficiente chiarezza nel passo in cui egli descrive il corteo del Graal, o in quello dove l'eremita insegna a Perceval l'invocazione segreta:

Assez des noms Nostre Seigneur
Les plus puissants et les meilleurs
Que nommer ose bouche d'homme,
Si par peur de mort ne les nomme.
Quand l'oraison lui eut apprise
Il lui défend qu'en nulle guise
La dise sinon en péril.

Si può soltanto, attraverso un confronto con i corrispondenti testi di Wolfram, rimproverare a questi passi capitali un'eccessiva laconicità: Chrétien consegna i dati simbolici allo stato bruto, così come sembra averli ricevuti in canovaccio, e la sua arte, che non si discute, si fonda più sulla realizzazione poetica che sulla elaborazione intellettuale. Ma niente legittima a dire che egli non ne abbia penetrato il senso e che la sua laconicità non sia voluta, pur essendo innegabile che, nell'insieme, il suo racconto è lontano dall'offrire le aperture simboliche e l'ampiezza intellettuale di quello di Wolfram. In ogni caso si tratterebbe di una diversità, e non di una alterazione. Quanto alle differenze formali concernenti lo stesso Graal, coppa per l'uno e pietra preziosa per l'altro, esse sono il frutto di prospettive simboliche distinte e però strettamente legate. Esse non sono, del resto, che apparenti: la coppa di Chrétien è tempestata di pietre preziose di un carattere unico, come quella di Wolfram:

Totes autres pierres passoient
Celles del Graal sans dotance.

La presenza, in entrambi i casi, di un'ostia miracolosa afferma l'identità del simbolismo eucaristico. Senza dubbio, in quanto simbolo, la Pietra ha un carattere più universale che non la Coppa, anche se questa si è impregnata di significati propri; e si ricorderanno i racconti secondo i quali questa Coppa sarebbe stata intagliata nello smeraldo saltato via dalla fronte di Lucifero al tempo della sua caduta. Ma si è qui in presenza di una particolarizzazione normale e non di una menomazione, e ancor meno di una alterazione.

Jean Frappier ci sembra assai vicino alla verità quando afferma nel suo studio minuziosissimo sul *Cortège du Graal*: « Il *Conte del Graal*, sia pur accresciuto di una parte delle sue *Continuations*, non potrebbe render conto di strane particolarità del poema tedesco, come, ad esempio, tutta la sua dimensione araba e orientale, la storia dell'origine del Graal, l'identificazione dei cavalieri di Montsalvage con l'Ordine dei Templari, e soprattutto l'esaltazione della famiglia d'Anjou alla quale Wolfram non aveva realmente alcuna ragione di tenere. L'ipotesi di una seconda fonte francese, che si aggiungerebbe a quella di Chrétien, resta ancora la più plausibile ».[2]

È qui, in effetti, che bisogna cercare, quanto al profondo, la differenza specifica delle due opere, peraltro così strettamente simili, ed è impossibile astrarre da queste « particolarità » del *Parzival* senza spezzarne la trama e sfigurarne le intenzioni.

In assenza di dati tradizionali precisi, la questione della famiglia d'Anjou resta di interpretazione incerta. Sembra poco probabile che Wolfram abbia voluto onorare specificatamente la dinastia storica. Che questa abbia utilizzato elementi della leggenda, pretendendosi discendente di una fata, non implica che la leggenda abbia dovuto essa stessa desumere elementi dalla storia. Anche qualora si concedesse che Gahmuret può esser debitore di qualche tratto a un qualsiasi membro di questa famiglia (si è invocato a tal proposito la figura di Riccardo Cuor di Leone, e almeno uno dei duchi d'Anjou, il re Foulques di Gerusalemme, è stato affiliato all'Ordine del Tempio), resta il fatto che la qualificazione di « Angioini », sia per Feirefiz che per Gahmuret, è manifestamente quella di una razza spirituale, « fatata » nel senso di predestinata (*fata*), le cui lontane origini celtiche sono le stesse della razza di Artù. Essa era sconosciuta ai tempi di Kyot, poiché egli non ne trova traccia che nelle « antiche cronache », e dobbiamo ricordare che se Artù figura in primo piano nelle Cronache *storiche* d'Anjou, il suo è in ogni caso un lignaggio diverso da quello da cui sarebbero usciti i Plantageneti. L'Anjou di Wolfram è in effetti un Anjou leggendario, come la capitale del suo regno, Béalzenan; il che

peraltro non esclude un legame geografico, se non storico, con la provincia di questo nome.

Bodo Mergell ci sembra aver offerto un inizio di soluzione a questo enigma: « Il nome d'Anschouwe, pur essendo derivato da quello di Anjou, » egli dice « non indica né gli Angioini storici, né gli Anschauer di Stiria, ma rappresenta un'allusione alla visione (*das schouwen, beschouwen*) del Graal. Il carattere spirituale cristiano di questa visione è messo in rilievo da Feirefiz, anch'egli di Anschouwe, e però incapace di vedere il Graal (*an den Grâl was er ze sehen blint*), e lo stesso gioco di parole tra *Anschouwe*, *schouwen* e *an sehen* serve di introduzione al suo battesimo... ». Più avanti, questo stesso autore reca un contributo estremamente interessante alla delucidazione del problema mettendo in evidenza un legame fra la razza di Gahmuret e quella primordiale: « Mazadan e Terdelaschoye, avi di Gahmuret, sono un altro esempio di questo simbolismo dei nomi di cui Wolfram si mostra imbevuto: l'invocazione del Padre degli uomini e del Paradiso Terrestre (Terra della Gioia) è evidente in questi nomi venerabili che fanno presentire una prima nozione del *wunsch von paradis* rappresentato dal Graal ».[3]

Il legame con l'Anjou geografico è forse suggerito da questo passo della *Cronique d'Anjou* di Jehan de Bourdigne, canonico della chiesa d'Angers (1529): «Nella Gallia celtica chiamata Egada (Anjou), molti abitanti bennati, sotto oroscopo benigno e cielo dolce e temperato, si diedero alle lettere e agli studi di filosofia, in cui ebbero tanto profitto che si sparse la voce che in tutte le Gallie non vi erano teologi più dotti degli Egadiensi. Sarron li chiamò, li trovò molto più sapienti di quanto gli fosse stato riferito e li autorizzò a costruire una città. Essi andarono nella foresta del *Nyd d'Oiseau o di Merle*, cercando il luogo in cui era *le plus d'oysillons*, e là costruirono la loro città che chiamarono Andes, l'anno del mondo 2.000 e l'anno 344 dopo il Diluvio ». Andes doveva dare il proprio nome ai popoli della bassa Loira, *Andecavi* o *Andegavi*, da cui viene Anjou. Sarron è il terzo re della dinastia di Jafet, figlio di Noè, che regnò, secondo la tradizione, sul Nord e sull'Est della Gallia. Popolo eletto, fondazione di una « città », simboli significativi (il Nido è un equivalente simbolico del Cuore e della Coppa; gli Uccelli rappresentano gli angeli o stati superiori dell'Essere): si ha qui, incontestabilmente, il racconto della fondazione di un Centro spirituale, dato come risalente a tre secoli dopo il Diluvio... Bisogna forse anche vedere fra *Merle* e Merlino uno di quegli accostamenti non etimologici, ma basati sull'assonanza, che sono comuni nel simbolismo tradizionale. Per concludere su tale questione, citeremo infine le parole del compianto L. Charbonneau-Lassay, particolarmente esperto nelle tradizioni di questa regione della Francia: « ... si ebbero tre centri principali dove fu particolarmente intenso il culto del Graal, se così si può dire: il centro d'Irlanda e d'Inghilterra, a Somerset e Clamorgan; il centro della Francia occidentale, ad Anjou, Poitou, Bretagna; il centro franco spagnolo al nord e a mezzogiorno dei Pirenei Orientali ».[4]

Ma ciò che costituisce la vera singolarità del *Parzival*, è da una parte l'attribuzione ai Templari della custodia del Graal, e dall'altra quello che Jean Frappier chiama la sua « dimensione araba e orientale ». Essa si manifesta in una moltitudine di particolari, di cui ci limiteremo a dare alcuni esempi caratteristici: i vestiti delle vergini del Graal, il mantello di Repanse de Joye, il tessuto di *achmardi* (trascrizione dell'arabo *az-zamradi*, o meglio *az-zumurrud*, « smeraldo ») sul quale ella porta il santissimo Oggetto, sostituto in seta della Tavola Rotonda, sono in stoffa preziosa di « pagania » e questa origine fa parte integrante del loro simbolismo. La dimostrazione delle qualità o virtù delle armi, dei cavalli, dei metalli, delle pietre, anch'essi carichi di significati simbolici, si fonda costantemente sulla loro provenienza araba. Gli astronomi più celebri sono arabi. I pianeti il cui corso delimita il futuro reame di Parzival sono designati con il loro nome arabo. Cundrie, messaggera del Graal, conosce l'arabo e afferma di essere al servizio di Secondille, regina « pagana » delle Indie. Non solo Artù ammette dei « pagani » (Ecuba, regina di Janfouse, Feirefiz) a prender posto alla Tavola Rotonda,

luogo eletto per eccellenza, ma lo stesso Feirefiz è persino accettato a Montsalvage e nell'intimità del Graal senza che il suo esser musulmano ponga alcun problema.

In notevole contrasto con le altre opere contemporanee, non si rileva, a parte certune prese di posizione d'ordine puramente teologico e visibilmente di circostanza, alcuna traccia di ostilità riguardo all'Islam, ma al contrario si mostrano molti indizi, e dei più evidenti, di ammirazione e di rispetto per il suo spirito e la sua civiltà.

Ma, per quanto stupefacente possa apparire un tale atteggiamento qualora si consideri che l'opera è stata scritta all'epoca della IV Crociata, potrebbe apparire una curiosità, se l'autore non offrisse sul suo vero pensiero delle precisazioni di tutt'altra portata: si legge nel libro I che Gahmuret, padre di Parzival e fratello cadetto del re di Anjou, rifiuta l'appannaggio che costui gli offre, e Wolfram ne indica il motivo: « tuttavia questo eroe così bene istruito in ogni buona creanza non pensava che vi fosse nel mondo alcun sovrano coronato, re, imperatore o imperatrice, di cui egli dovesse essere il servitore. Egli voleva servire solo Colui che esercita il potere supremo su tutti i reami della terra. Questo era il disegno che portava nel cuore. Ora, egli apprese che a Baghdad regnava un califfo così potente che la sua autorità si estendeva sui due terzi della terra, o forse ancor più. I pagani lo veneravano al punto da chiamarlo nella loro lingua il "baruk". Egli si era reso padrone di un così gran numero di popoli da annoverare fra i suoi vassalli numerosi re; e sebbene costoro portassero la corona, erano a lui sottomessi. Questo potere e questa dignità di califfo esistono ancor oggi. Come a Roma si vigila sull'osservanza dei principî cristiani insegnati dalla religione del nostro battesimo, così in questo paese si obbedisce alla legge pagana. A Baghdad, gli abitanti ricevono dal loro papa i favori che sono in diritto di aspettarsi da lui; ... è il "baruk" che accorda loro la remissione dei peccati... In quel tempo giunse il giovane principe d'Anjou. Il califfo lo prese a benvolere e Gahmuret, il prode cavaliere, gli offrì i suoi servigi e divenne suo suddito ».[5]

Così Gahmuret (figlio, come Artù, di una razza « fatata » – predestinata, dice altrove Wolfram), per compiere il suo voto di cavalleria celeste si pone al servizio della più alta autorità spirituale conosciuta, e *questa autorità è islamica.* Wolfram l'identifica con il califfo di Baghdad, ma il suo titolo di *Baruk* (il « Benedetto » in ebraico; in arabo *el-Mubârak* o *Mabrûk*) e la natura dei suoi poteri testimoniano in lui un'autorità di un ordine molto più profondo, e di un carattere nettamente polare, la cui giurisdizione, che si estende ai « due terzi della terra e anche al di là », sembra dunque uscire dal quadro dell'Islam. La parola Califfo (*el-Khalîfah*) può intendersi nello stesso tempo nel senso di « successore » (del Profeta) e di « luogotenente » (di Allâh). Se Baghdad è la sede del Califfo, essa è anche simbolicamente, per Mohyiddîn Ibn 'Arabî, il « Polo supremo, manifestazione perfetta della Divinità ». La parola Baghdad significa in iranico « dono di Dio ». Ha sette varianti, e quella impiegata dallo Shaykh el-Akbar, *Bughdan*, ha lo stesso significato. Un altro nome di Baghdad è *Dâr es-Salâm*, la « Casa della Pace », che è anche una designazione del Centro spirituale supremo. Ecco ciò che dice Mohyiddîn a questo proposito: « Il paese di Allâh da me più amato dopo Taybah (la Medina), la Mecca e Gerusalemme, è la città di Bughdan. Perché non dovrei desiderare la "Pace", quando là si trova l'Imâm che dirige la mia religione, la mia intelligenza e la mia fede? » (*Tarjuman el-Ashwâq*, cap. XXXVIII). Quest'ultima frase potrebbe esser messa senza modifiche sulle labbra del padre di Parzival. E si potrà allora comprendere come Gahmuret, pur essendo e rimanendo cristiano, abbia potuto mettersi al servizio della suprema autorità islamica per realizzare la sua vocazione spirituale: essa, infatti, sebbene normalmente si esercitasse nel quadro dell'Islam e per suo mezzo, si situava per il suo grado e per l'aspetto della sua funzione al di là della distinzione delle forme tradizionali.

Nel nome di questa autorità, egli combatte vittoriosamente in Marocco, in Persia, in Siria, in Arabia. Egli libera il reame moresco di Zazamanc, mette fine a numerosi conflitti in cui sono particolarmente implicati

principi cristiani, e sposa la regina Belacane, « nera come la notte », da cui genererà Feirefiz, il cavaliere nero e bianco. Poi, lasciando in segreto Belacane e l'Oriente, viene nel Galles, dove porta la pace sposando la regina Herzeloide, « chiara come la luce del sole », sorella del re del Graal, da cui nascerà Parzival. Ma egli deve subito dopo rispondere a una chiamata del Califfo (prova che nel corso del suo operare egli rimaneva a lui subordinato) e muore in Oriente combattendo per lui.

Il compito dell'« eroe puro » fu dunque di pacificazione dell'Oriente e dell'Occidente, ma soprattutto di preparazione di un'opera più alta, simbolizzata dal seme gettato in ognuna delle due regioni tradizionali rivali, nella persona dei due fratellastri, un principio di restaurazione e di riconciliazione apparentemente doppio, ma che si farà riconoscere come *uno* nell'ultimo atto dell'Avventura, provocandone l'epilogo: dopo il suo primo fallimento al Castello del Graal, Parzival, condannato a vagabondare per cinque anni, scompare dal poema per più di seimila versi.[6] A parte una o due apparizioni fugaci e puramente occasionali, egli ritorna in scena solo per incontrare, senza conoscerlo, suo fratello Feirefiz. Vi è allora un combattimento « spaventoso e prodigioso », in cui essi non possono vincersi e in cui peraltro Feirefiz sembra prevalere per saggezza e generosità. Questo combattimento ha fine soltanto con il loro riconoscimento di figli di uno stesso padre, e più ancora di membri di una triade spirituale cosciente di se stessa: « Mio padre e tu e io stesso, Feirefiz, non siamo che un medesimo essere in tre persone ». Se si obietta che Feirefiz invoca a questo proposito Giove e Giunone, si ripeterà qui ciò che è stato detto di Flegetanis. Se non si trattasse di una velatura, il riferirsi di Feirefiz a divinità greco-latine sarebbe contraddittorio, non solamente per la sua qualità di cavaliere musulmano, ma anche perché egli è un « eroe puro e senza macchia »: l'impurità spirituale del politeismo è in sé una dequalificazione che, per la necessità dello stesso simbolismo, non avrebbe potuto permettergli di tener testa vittoriosamente al più puro degli eroi cristiani, né di sedersi alla Tavola Rotonda, né di entrare con lui a Montsalvage, dove solo erano ammessi gli eletti. Wolfram, del resto, ha cura di non lasciare alcun equivoco sul suo vero pensiero riguardo al legame che unisce i due eroi, e al significato del loro combattimento e delle sue conseguenze: « Questi due » egli dice « non fanno che uno. Mio fratello ed io siamo un essere unico ». Un po' più avanti egli non solo li unisce, ma li considera un unico essere in un'invocazione a Dio: « Poiché, io ve lo dico, questi due non fanno che uno »; perciò « questo voto (Dio venga in soccorso dei figli di Gahmuret) io lo formulo per entrambi, per il pagano (*Heiden*) come per il cristiano ».[7] Si conosce il seguito: subito dopo il combattimento Cundrie viene ad annunciare al campo di Artù che la Pietra ha designato Parzival come re del Graal. Parzival, che ha il diritto di condurre un solo compagno a Montsalvage, sceglie suo fratello fra tutti i cavalieri presenti, ivi compresi gli iniziati della Tavola Rotonda. È solamente all'interno di Montsalvage, del Centro stesso, che Feirefiz si sottoporrà al battesimo, al fine di sposare Repanse de Joye: ciò gli permetterà di vedere con i propri occhi la Pietra santa. Dopo dodici giorni, egli rientra nel suo reame delle Indie, vicino al Paradiso terrestre, dove Repanse de Joye darà alla luce un figlio che sarà chiamato il Prete Gianni. Più tardi, secondo il *Titurel* di Albrecht, continuatore di Wolfram, Parzival, con i Templari di Montsalvage, lascerà l'Europa, sempre più preda del peccato, per raggiungere Feirefiz nelle Indie, e otterrà da Dio che Montsalvage e il Graal vi siano trasferiti. Si tratta dunque, senza alcun dubbio, di un riassorbimento del Centro del Graal nel Centro spirituale designato col nome di « Reame del Prete Gianni », la qual cosa è peraltro confermata dal fatto che Parzival assume da allora il titolo e la funzione del Prete Gianni.

Non è possibile ingannarsi sul significato di questo combattimento: i due eroi intemporali sono i tipi esemplari, l'essenza delle cavallerie cristiana e araba. Ora, il simbolismo cavalleresco esige che la vittoria vada a colui che è superiore nelle verità e nella virtù. Se uno dei due eroi non può vincere l'altro, non è forse perché le forze che li ispirano sono uguali? E se il

frutto del loro combattimento è l'unità, non è forse perché queste forze sono identiche? Se così non fosse, il Graal, che Wolfram invoca in favore di Parzival (« storna questo pericolo, o nobile e possente Graal! ») sarebbe tenuto in scacco da un qualcosa di estraneo ad esso. Questo combattimento di conoscenza è dunque una lotta tra due principî che, essendosi scoperti pari in virtù quando l'armatura della loro forma esteriore era chiusa, spezzano questa forma scoprendo così la loro identità. È ciò che Wolfram lascia intendere quand'egli dice, per bocca di Gauvain: « Poiché vi siete affrontati armi alla mano, voi sapete meglio di prima quali uomini voi siate ». Si riconosce qui, riferita al Cristianesimo e all'Islam, la concezione tradizionale della Guerra e della Pace come « risoluzione delle opposizioni ».

Ma va da sé che questa battaglia fra archetipi non ha luogo sul piano terrestre. Si tratta in realtà di una pura operazione spirituale da cui Parzival uscirà trasformato, e che risponde esattamente, sotto i due aspetti microcosmico e macrocosmico, a quella « congiunzione » che gli alchimisti definiscono « l'unione delle nature ripugnanti e contrarie in unità perfetta ».

Questo combattimento, l'ultima delle avventure di Parzival, è in se stesso un risultato, poiché segna la fine del suo errare « labirintico » e chiude il ciclo della Cerca, al punto che il seguito appare come un semplice epilogo e quasi come una formalità. Esso completa d'altra parte la manifestazione di quella triade in cui, almeno in un certo senso, Wolfram ha voluto, come altri autori del Graal, evocare la « benedetta Trinità ». Ci si può domandare se in questa triade, tenendo anche conto dei tratti « salomonici » che come vedremo più avanti alcuni hanno riconosciuto in Gahmuret, Wolfram non abbia voluto significare anche l'unità delle tre tradizioni di origine abramica. In ogni caso l'apparizione di Feirefiz alla fine dell'Avventura, la cui azione viene a « cristallizzare », a sanzionare i risultati della Cerca e a permettere che essi apportino il frutto sperato, ha qualcosa del ruolo « paracletico » riconosciuto all'Islam in rapporto alle due tradizioni antecedenti. Essendo questo frutto l'accesso di Parzival al fine ultimo così da porre la questione liberatrice, la presa di coscienza effettiva dell'unità essenziale del Cristianesimo e dell'Islam (e, almeno implicitamente, del giudaismo) si trova in tal modo posta, nel modo più chiaro possibile, come condizione della restaurazione della sovranità del Graal, vale a dire del compimento di questo « mistero imperiale » da cui il Medio Evo attese per secoli, ma invano, la salvezza dell'Occidente.

Questa conclusione potrà forse stupire. Ma vi è una prova che sembra tanto più decisiva in quanto l'autore l'ha coscientemente intessuta nella trama del suo racconto: il valore simbolico del combattimento consiste nel realizzarsi di un binario prototipico che trova nel proprio equilibrio la rivelazione della sua unità. Ciò risponde a una nozione metafisica semplice ma fondamentale, vale a dire che l'equilibrio di una qualunque coppia è il segno sufficiente dell'unità trascendente la distinzione dei suoi termini. Trattandosi di due realtà e funzioni spirituali, questa unità è quella del Principio stesso e il « luogo » reale della sua manifestazione è quel punto, al centro e al di là dello spazio e del tempo, che le differenti tradizioni designano coi nomi di « Centro del Mondo », « Paese della Pace », « Invariabile Mezzo ». Questo « luogo » è anche quello del Graal, che viene virtualmente conquistato dai *due* partecipanti al combattimento prodigioso, ormai indissociabili. Ma, d'altra parte, questo binario fa esplicitamente parte di un ternario, vale a dire di un altro sistema di equilibrio: quello del « medesimo essere in tre persone » di cui parla Feirefiz, e che si presenta sotto la forma di un triangolo con il vertice in alto, dove Gahmuret, padre o principe immediato dei due altri, occupa la sommità. Questa figura è il triangolo iniziatico, che è, nel simbolismo universale, uno dei segni del Polo. Le simbologie cristiana e massonica iscrivono nel suo centro il tetragramma o la *Iod* ebraica, il Nome divino per eccellenza, come segno della Presenza divina (in ebraico *Shekinah*, corrispondente al Messia come *Emmanuel* o « Dio in noi »). La *Iod* è, alfabeticamente, l'origine delle lettere e, geroglificamente, il principio di ogni cosa. La sua

sede al centro del triangolo è il punto in cui l'Asse del Mondo, vettore della « Volontà del Cielo », raggiunge il piano d'esistenza considerato, e vi si manifesta. Esso è dunque l'apertura centrale sul Manifestato e sul Principio. È per questo che viene anche chiamato l'« Occhio che vede tutto ».

Il triangolo diritto è un simbolo del Principio secondo un'analogia diretta. Per analogia inversa, o per riflesso nel Manifestato, il triangolo rovesciato, essendo la sua punta in basso, forma una figura che è, molto genericamente, lo schema geometrico del Cuore e della Coppa. La *Iod* vi s'inscrive, sia come « germoglio di immortalità » che come apertura sul Principio. In quest'ultimo caso, è l'« Occhio del Cuore » che vede direttamente Dio, o anche la Ferita divina nel Cuore, che il simbolismo medievale ha avvicinata a quella del Cuore di Cristo causata dalla lancia di Longino, da cui sgorgarono l'Acqua e il Sangue: Fontana della Vita da cui Giuseppe d'Arimatea raccolse il fiotto nel Santo Vaso.

È un simbolismo che si ricollega direttamente a quello del Graal secondo le due direzioni concettuali definite rispettivamente dalla Coppa e dalla Pietra: la prima, più specificamente cristica, attraverso la Ferita, rappresentata nell'iconografia medievale unitamente al Vaso, come tema isolato di contemplazione; la seconda, per i rapporti intimi fra la *Iod* e il *lapsit exillis*, essendo la *Iod* allo stesso tempo « disceso dal Cielo » (come presente nel Manifestato), « germe di immortalità » e « Occhio che vede tutto » (a seconda della sua collocazione è sia « occhio frontale » o « terzo occhio », corrispondente allo smeraldo caduto dalla fronte di Lucifero, sia « Occhio del Cuore »).

Già da questo appare chiaro che la Ferita e la Coppa, pur essendo parte integrante del tema della passione, appartengono a un simbolismo che è lontano dall'essere specificamente cristiano, e che risponde, al contrario, a una dottrina molto precisa nelle tradizioni ebraica e islamica sul Cuore come ricettacolo della Presenza divina (in ebraico *Shekinah*, in arabo *Sakînah*). Soprattutto in quest'ultima si ritrovano i concetti di « Cuore aperto » (*al-qalb al-maftûh*) e di « Occhio del Cuore » (*'ayn al-qalb*), inteso anche come organo della Visione divina e, per il secondo significato della parola *'ayn*, come « Fontana d'immortalità » (*'ayn al-khuld*). Ugualmente la Pietra, come principio e germe di immortalità, ha delle analogie immediate con il *luz* ebraico e islamico e con la Pietra filosofale. Ma oltre a questo, riguardo più specificamente al *lapsit exillis* di Wolfram, si vedrà più avanti che tutta la configurazione del mistero da lui descritta, così insolita nel contesto celtico e cristiano della leggenda, trova rispondenze islamiche rigorose nel simbolismo del Polo e in quello della gerarchia dei gradi dell'Esistenza universale.[8]

Questi sono, brevemente esposti, i legami organici fra il triangolo diritto, il triangolo rovesciato e il loro centro comune, e le scarne considerazioni che se ne possono trarre. Ricordiamo inoltre che la loro sovrapposizione dà luogo alla nota figura del Sigillo di Salomone, rappresentazione dell'Uomo Universale. Torniamo ora al triangolo diritto per segnalare che il ternario principale di cui esso è simbolo si esprime tradizionalmente in quello delle funzioni iniziatiche supreme, e secondariamente come tipo di organizzazione gerarchica delle diverse tradizioni. È così che esso si ritrova in Islam con *al-Qutb al-Gawth*, o Polo supremo, assistito dai due Imâm della Destra e della Sinistra.[9] Ora, la triade Gahmuret-Feirefiz-Parzival, questo « unico essere in tre persone » centrato sul Graal è, anch'essa, una terna iniziatica. Ed è questo, infine, che conferisce tutto il suo significato al vincolo spirituale contratto da Gahmuret col Polo della sua epoca, espressamente rappresentato come islamico.

Questo, a nostro avviso, è tutto ciò che, secondo Wolfram, Chrétien aveva taciuto. Esamineremo ora se i dati simbolici centrali del poema confermano, in qualche misura, queste conclusioni.

Note

[1] Jean Fourquet, *L'ancien et le nouveau Titurel*, in *Lumière du Graal*, *op. cit.*, pag. 234.
[2] Jean Frappier, *Le cortège du Graal, ibid.*, pag. 194.
[3] Bodo Mergell, in *Les Romans du Graal aux XII et XIII siècles*, ed. du C.N.R.S., Paris, 1956. Quest'opera collettiva, raggruppante i lavori di un Cenacolo internazionale, presenta lo stato attuale della problematica del Graal dal punto di vista dell'esegesi letteraria, che potrà essere utilmente confrontata con il punto di vista tradizionale, al quale noi qui ci atteniamo. Il *wunsch von paradis* è il «desiderio del Paradiso», una delle qualificazioni del Graal secondo Wolfram.
[4] L. Charbonneau-Lassay, *Le Saint Graal*, in *Le Rayonnement intellectuel*, marzo 1938.
[5] Tonnelat, *op. cit.*, tomo I, pagg. 13-14.
[6] Questo intermezzo ha per oggetto la « via indiretta » di Gauvain, ove la soluzione finale è d'altronde recata da Parzival in persona nel libro XIV.
[7] Tonnelat, *op. cit.*, tomo II, pagg. 265 e 374 per le tre ultime citazioni.
[8] Su tutto ciò cfr. René Guénon, *Le Roi du Monde*, *op. cit.*, cap. VII; *L'Œil qui voit tout*, in *Etudes Traditionnelles*, aprile-maggio 1948; *Le Grain de Sénevé*, *ibid.*, gennaio-febbraio 1949. Sulla Ferita sacra nella iconografia cristiana cfr. L. Charbonneau-Lassay, *loc. cit.*
[9] Sulle tre Funzioni supreme, cfr. René Guénon, *Le Roi du Monde*, *op. cit.*, cap. IV.

CAPITOLO TERZO

CORRISPONDENZE SIMBOLICHE

Il primo di questi dati simbolici è Montsalvage, la Montagna della Salvezza, dove, dice Wolfram, si trovano « splendori senza pari sulla terra ». È qui che si trova il Graal, custodito da cavalieri « puri come angeli ». I profani non vi hanno accesso: « Chi pone le sue cure a cercarla, sfortunatamente non la scopre mai... È necessario giungere ad essa senza averne formulato il progetto ». E « nessuno può compiere la Cerca del Graal senza essere presso il Cielo in tale stima che lo si designi dall'Alto per essere ammesso al suo cospetto ».

Montsalvage è il Luogo centrale, il *medium mundi*, la « Montagna polare » di cui parlano tutte le tradizioni. È, in particolare, l'equivalente della *Tula iperborea*, dell'*Avallon* celtico, del *Meru* indù, dell'*Alborj* mazdeo, della *Mshunia Kushta* mandea, del *Luz* ebraico, del Monte *Garizim* dei Samaritani, dell'*Olimpo* greco, della « Montagna dalle Pietre preziose » menzionata sulla stele nestoriana di Si-ngan-fu, al sud della quale si trova il Reame di T'sin o Siria primordiale, il Paese della Pace. In Islam, è la Montagna *Qâf*, la « Montagna dei Santi » (*Jabalu-l-Awliyâ*), la « Montagna Bianca » (*el-Jabal el-Abiad*) situata nell'« Isola Verde » (*el-Jazîrah el-Khudrah*), che non si può raggiungere « né per terra né per mare » (*lâ bi-l-barr wa lâ bi-l-bahr*).[1]

Per il Cristianesimo come per il Giudaismo, il *medium mundi* si identificava con la Collina di Sion. Ma, nello stesso Giudaismo, non era che una localizzazione secondaria, e alcuni testi ebraici conservano la traccia di una tradizione primitiva riguardante la posizione polare dell'Albero della Vita e della Montagna Santa.[2] E sembra inoltre che sia esistita una tradizione analoga nel Cristianesimo medievale, della cui esistenza testimonierebbe la menzione di *Mons victorialis* nel frammento del « Libro di Seth » conservato nell'*Opus imperfectum in Matthaeum*.[3] Il *Mons victorialis* è indi-

cato come il luogo d'origine dei Re Magi, il che non lascia alcun dubbio sul suo significato.[4] Ma è con il ciclo del Graal che questa nozione si incorpora, almeno visibilmente, nel simbolismo cristiano propriamente detto. Ora, in questo stesso ciclo, sono solo due le opere di cui si possa dire che si riferiscano ad esso direttamente: quella di Chrétien e quella di Wolfram. In Chrétien, il riferimento è del tutto implicito, e solo per analogia lo si può rapportare al simbolismo generale dei centri spirituali, anche mediante il riscontro con ciò che Wolfram permette di svelare della tradizione di cui essi erano entrambi tributari. Montsalvage, nell'insieme del simbolismo del Graal, secondo molti rappresenta, nel *Titurel* che continua il *Parzival*, un insegnamento isolato in evidente contrasto con i dati di fonte cristiana trasmessi da Robert de Boron. Bisogna dunque vedere in quale misura esso si rapporti all'insegnamento corrispondente dell'esoterismo islamico, poiché è qui, secondo ciò che lascia intendere Wolfram, la prima fonte di Kyot su questo punto.

La dottrina a cui si ricollega il simbolismo della Montagna polare è molto diffusa nell'Islam; essa è rimasta molto viva soprattutto nel Sufismo iraniano, di tradizione sciita, dove è stata ripresa in epoca moderna dalle scuole Shaykhî e Ishrâqî. Come ha mostrato Henry Corbin, soprattutto nel suo penetrante studio *Terre céleste et Corps de résurrection*, da cui ricaviamo la maggior parte delle indicazioni che seguono, questa dottrina ha stretti rapporti con la concezione mazdea della « Terra trasfigurata », al punto che il geografo Yaqût poté dire che la Montagna *Qâf* si era un tempo chiamata *Alborj*. *Qâf* è, come l'*Alborj*, la Madre di tutte le montagne. Essa circonda e domina l'universo. È formata, per alcuni, da un solo smeraldo, da cui proviene l'azzurro celeste; per altri, questo colore proviene dalla roccia (*sakhra*) che si trova alla sua base e che forma la chiave della volta celeste. È verso questa montagna che tende l'eroe spirituale, poiché è da essa che parte la via verticale verso Allâh (*eç-çirât el-mustaqîm*). Nelle sue vicinanze ci sono due città di smeraldo,

costruite in modo quaternario come la Gerusalemme celeste, *Jâbalsa* verso l'Oriente e *Jâbalqâ* verso l'Occidente. Al di sopra di queste vi è una terza città, *Hûrqaliyâ*, che ha dato il proprio nome a questa terra misteriosa. Gli abitanti di queste città non conoscono *Iblîs* (l'Avversario) e sono simili ad angeli. È la luce di *Qâf* che li illumina, poiché non vi è qui « né sole, né luna, né stelle ». Per giungervi, bisogna marciare quattro mesi nelle Tenebre, attraversare molte regioni al di là del mondo sensibile e passare per il punto centrale, microcosmico e macrocosmico, della Sorgente di Vita a cui, ricordiamolo, corrisponde in Wolfram la Fontana Selvaggia.

Qâf è nello stesso tempo al centro e all'estremità del mondo. Essa è il limite fra il visibile e l'invisibile, il luogo intermedio e il tramite (*barzakh*) fra il mondo terrestre (*mulk*) e il mondo angelico (*malakût*), quello ove « si incorporano gli spiriti e si spiritualizzano i corpi », quello delle Similitudini divine, degli Archetipi o realtà essenziali degli esseri e delle cose di quaggiù (*'âlam al-mithâl*, letteralmente « il Mondo del Modello »). È per questo che Mohyiddîn Ibn 'Arabî la chiama *Ardu-l-Haqîqah*, Terra della Realtà, poiché essa è il luogo delle teofanie (*tajallîyât ilâhîyah*).

Questa terra, precisa Mohyiddîn, è fatta di una rimanenza dell'argilla con cui fu plasmato Adamo. Essa non è altro che il Paradiso Terrestre che sussiste necessariamente, sebbene occultato agli occhi dell'uomo decaduto, essendo il principio immediato ed esemplare dell'esistenza di questo mondo, e il luogo reale, per ogni essere di questo mondo, della sua propria verità. Per questo vien detto che « l'argilla di ogni gnostico fedele è stata prelevata dalla Terra del suo Paradiso ». Ma questa argilla primordiale non esiste più nella natura (in ciò che San Paolo chiama « questo corpo di morte »), se non allo stato di traccia essenziale e di semplice virtualità. Essa può ormai soltanto essere, per la generalità dei credenti, il frutto lungamente e duramente cercato delle trasmutazioni spirituali di questa natura, essendo per prima cosa necessario ritrovare questa traccia essenziale, questa memoria ontologica della Terra

celeste, che è una Pietra nascosta nelle profondità della terra naturale. Questa Pietra, il Mezzo iniziatico (*el-Iksîr*), Dio volendo, la renderà vivente, poi vivificante e possente, per generare dalla natura questo corpo trasfigurato, o corpo di resurrezione, di cui è anche detto: « Il Paradiso dello gnostico fedele è il suo stesso corpo ».[5]

Queste sommarie considerazioni su una così vasta e complessa dottrina di geografia sacra e di alchimia spirituale permettono non solamente di ricostruire per analogia quella che Montsalvage suppone, ma anche di porre nella sua vera luce tutta l'escatologia del Graal. Noi comunque non affermiamo che il tema di Montsalvage sia stato desunto direttamente dall'esoterismo islamico, nel modo in cui può esserlo un tema letterario o un sistema filosofico. L'apparato simbolico di un'autentica corrente tradizionale, qual era senza dubbio quella del Graal, risponde a una dottrina originale, sviluppata da se stessa e omogenea a se stessa. Questo apparato simbolico è necessariamente appropriato alle realtà spirituali espresse in tale dottrina, essendone il riflesso e il supporto intelligibile. Organicamente legato alla verità che esso manifesta, e non potendo esserne dissociato senza perdere ogni ragione d'essere, un autentico simbolo non può passare da una forma tradizionale a un'altra se non per l'esigenza spontanea di questa stessa verità, conosciuta come tale da una parte e dall'altra: non può essere preso a prestito, ma solamente trasmesso. Questa trasmissione, resa possibile dall'universalità inerente alla natura stessa del simbolismo, e spesso rintracciabile nel grande passato tradizionale, è dunque, quando ha luogo, il segno di un punto di richiamo che ne è la ragione sufficiente e di un « atto comune » reale fra i collaboratori sul piano intellettuale e spirituale. E la stessa constatazione dei medesimi simboli in due tradizioni distinte non è sufficiente per affermare la trasmissione dall'una all'altra, poiché ognuna può averli ricevuti separatamente dalla sorgente comune di tutte le tradizioni. La certezza non si fonda, eventualmente, che sui caratteri particolari di cui tali simboli

possono essere dotati, o su quelli del contesto in cui essi appaiono.

Precisamente questo sembra essere il caso della Fenice, menzionata da Trevrizent a proposito del *lapsit exillis*: « È per la virtù di questa Pietra » egli dice « che la Fenice si consuma e diviene cenere; ma da queste ceneri rinasce la vita; è grazie a questa Pietra che la Fenice compie la sua muta per riapparire in tutto il suo splendore, più bella che mai ».

Questa indicazione non si trova in nessun altro dei romanzi del Graal, e viene data dal santo eremita a complemento di quella del *lapsit exillis*, per illustrare le sue singolari virtù. Poiché la Fenice non gioca alcun ruolo nell'economia del mistero, si tratta in tutta evidenza di un riferimento dottrinale preciso, ossia di una sorta di sigillo di identificazione.

La Fenice (da φοῖνιξ, « rosso ») è un simbolo solare e ciclico molto antico che si trova sempre in connessione con il simbolismo del Centro del Mondo. E per questo nelle leggende arabe si dice che essa non si posa mai sulla terra, se non sulla sommità della montagna *Qâf*. Secondo Erodoto (II, 73), la sua patria è l'Arabia. E dall'Arabia, ogni cinquecento anni, poco dopo la sua nascita, s'invola verso Heliopolis (la « Città del Sole »), dove seppellisce le spoglie di suo padre (dalla quale è nata) nel Tempio del Sole. Anche per Tacito (*Ann.*, XIV, 28) essa è originaria dell'Arabia; qui la spoglia paterna non è seppellita, ma bruciata sull'altare del Sole. Altri racconti la pongono in Siria, nelle Indie, in Etiopia; ma si tratta, in effetti, di localizzazioni secondarie della vera « Siria » primitiva, la Terra primordiale del Sole di cui parla Giuseppe, dove si trova la prima Heliopolis. Questo spiega perché l'uccello immortale non sia mai stato presentato come abitante dell'Egitto, e perché non se ne sia trovata alcuna menzione nei testi ermetici.[6] Quanto all'opinione del Medio Evo, che qui soprattutto conta, essa è espressa da Brunetto Latini nel suo *Trésor*:

« Féniz est uns oisiaus en arrabe, dont il n'a plus que un sol en trestout le monde ».

La natura di tutto questo conferma la connessione del *lapsit exillis* con il simbolismo orientale, e più specificamente arabo, del Centro del Mondo, ma non è sufficiente a stabilire che la menzione della Fenice nel *Parzival* sia l'elemento di una trasmissione islamica in senso stretto. È qui che intervengono le caratteristiche contestuali alle quali noi facevamo allusione più sopra. La Fenice appare in Wolfram in connessione con una rappresentazione del mistero del Graal che non ha analogie nel resto del ciclo, né rispondenza precisa in alcun insegnamento cristiano. Si ricordi che questo mistero è evocato sotto le specie di una Pietra, venuta dal Cielo in Terra, luogo delle teofanie, i cui legami con la sua Origine e le cui virtù operative sono rinnovati una volta all'anno, il Venerdì Santo, per mezzo di una « piccola ostia tutta bianca » che una Colomba venuta dal Cielo depone su di essa. Al momento della sua presentazione rituale, questa Pietra è portata su una stoffa in tessuto d'*ashmardi*, di colore smeraldo, e deposta davanti al Re del Graal su una Tavola di *grânât Jachant* (Giacinto rosso). Supporto e mezzo della Presenza divina, essa si situa necessariamente nel punto ontologico centrale del Mondo e dell'Uomo, e questo spiega perché la Fenice abbia in sé il principio della sua perpetuazione ciclica; e anche perché, per quanto presente essa sia sulla terra, esista, fra essa e il mondo della conoscenza ordinaria, quel limite metafisico che non si può superare se non per decreto particolare di Dio, quando si sia divenuti « puri come gli angeli ».

Si saranno già rilevati i rapporti assai caratteristici tra il *lapsit exillis* e la Roccia di smeraldo (*sakhra*) del paese di *Qâf*, rapporti che, del resto, appariranno più chiaramente in seguito. Ma nella cosmologia metafisica islamica si trova un simbolismo la cui similitudine e le cui corrispondenze particolari con quello di Wolfram sono tali da non poter essere spiegate semplicemente come coincidenze. Senza pretendere di sviscerare questa dottrina molto complessa, noi preciseremo, sulle tracce di Mohyiddîn Ibn 'Arabî, che la gerarchia dei gradi della Esistenza universale comprende, in serie discendente:

L'Intelletto Primo (*el-'Aql el-Awwal*);
L'Anima Universale (*en-Nafs el-Kulliyah*);
La Natura Universale (*et-Tabî 'at el-Kulliyah*);
La Materia Primordiale o *Hyle* (*el-Hayulâ* o *el-Habâ*);
Il Corpo Universale (*el-Jism el-Kull*).

Si tratta, beninteso, di principî cosmologici, e non di stati di manifestazione. L'Intelletto Primo, chiamato anche *er-Rûh* (lo Spirito), è la prima esistenziazione dell'Essenza divina, il Principio immediato della Manifestazione, e quindi il Mediatore universale, con il quale si identifica esotericamente il Profeta. È in virtù della sua discesa illuminante sulla Materia Primordiale che sono prodotti e ordinati gli altri principî o gradi cosmologici, e l'Anima Universale è la sua prima manifestazione, il suo ricettacolo e il suo supporto. La presenza della Materia Primordiale all'interno di questa gerarchia si spiega con la sua relazione casuale diretta in rapporto al Corpo Universale. Ma in realtà, come precisa ash-Shaykh al-Akbar, in quanto principio plastico universale o polo sostanziale di tutta la Manifestazione – di cui la Natura Universale è la determinazione in rapporto al Cosmos – essa è al di fuori della successione dei gradi cosmologici. È in conformità con quest'ultimo punto di vista che le *Rasâil Ikhwân eç-Çafâ'* (Enciclopedia dei Fratelli della Purezza) definiscono il quaternario fondamentale della Manifestazione considerando l'Essere puro (in quanto Creatore, *El-Bâri'*) la Materia Primordiale, e, fra essi, come secondo e terzo termine, l'Intelletto primo e l'Anima Universale. In ogni modo, ciascuno di questi termini o gradi è rappresentato, in un modo molto generale, da simboli (Uccelli, Pietre, Colori), che sono, rispettivamente:

per l'Intelletto Primo, l'Aquila (*'Uqâb*), la Perla Bianca (*Durrah Baydâ*);
per l'Anima Universale, la Colomba (*Warqâ*), lo Smeraldo Verde (*Zumurrudha Khudrah*);
per la Materia Primordiale, la Fenice (*'Anqâ*);
per il Corpo Universale, il Corvo (*Ghurâb*), il Giaietto Nero (*Sabajah Sawdâ*).

Inoltre, l'Anima Universale è spesso rappresentata dal Giacinto Rosso (*Yaqûtah Hamrâ*), « in quanto » dice Jurjânî « la sua luminosità è mescolata con l'oscurità dell'attaccamento al Corpo », il che corrisponde, in definitiva, a un grado cosmologico intermedio. È in questo senso che Mohyiddîn, in una « Preghiera sul Profeta », designa Seyidnâ Mohammed come « la Perla Bianca che discende sul Giacinto Rosso ».

Ritroviamo qui non soltanto la Fenice, con i suoi caratteri di inafferrabilità, di permanenza e di rinnovamento ciclico dalle proprie « ceneri » (la parola *Habâ*, che designa – con la parola *Hayulâ* trascritta dal greco ὕλη – la Materia Primordiale, significa propriamente « polvere impalpabile ») sotto l'azione dell'Intelletto divino, ma tutti gli altri elementi dello schema di Wolfram: la « piccola ostia tutta bianca », in una raffigurazione quasi identica e in una corrispondenza simbolica evidente, la Colomba e la Pietra, che si rivelano qui come due aspetti correlati di una stessa realtà spirituale, da rapportare a un altro insegnamento dello stesso fondo dottrinale: quello della *Tavola di Smeraldo* concernente le due parti, una superiore e « volatile », l'altra inferiore e « fissa », della Pietra Filosofale.[7] Non è necessario giungere alla Tavola di *grânât Jachant*, il cui legame con il *lapsit exillis* è già esplicito in quello del Giacinto Rosso con lo Smeraldo Verde. È possibile fare un'altra osservazione: ossia che la Fenice, anche se evocata da Trevrizent per illustrare le virtù e le funzioni del Graal, resta al di fuori del suo sistema cosmologico, così come la Materia Primordiale, in quanto polo inferiore della Manifestazione, è in realtà al di fuori della successione dei suoi gradi.

Aggiungiamo che è possibile individuare una nuova serie di corrispondenze con un altro simbolismo ben conosciuto in Islam, connesso al precedente: quello che rappresenta l'Intelletto Primo e l'Anima Universale sotto le sembianze della Penna o del Calamo Supremo (*el-Qalam el-A'lâ*, altra designazione del Profeta) e della Tavola custodita (*el-Lawh el-Mahfûz*), secondo queste parole di Seyidnâ Mohammed: « La prima cosa che Dio creò è il Calamo; Egli creò la Tavola, e disse al Calamo: "Scrivi!". Il Calamo rispose: "Che scriverò?". Dio gli disse: "Scrivi la Scienza della mia Creazione fino al Giorno della Resurrezione". Allora il Calamo vergò ciò che gli era stato ordinato ».

Le parole divine si inscrivono ugualmente sul *lapsit exillis*: anch'esso è il Ricettacolo della Scrittura (*Mahallu-t-Tadwînî wa-t-Testîr*). Se, in ragione di altre esigenze simboliche, esso non riproduce formalmente la orizzontalità della Tavola, questo aspetto, oltre ad essere implicito nella sua passività riguardo al Principio, è evocato dal suo supporto, il tessuto d'*ashmardi* (il cui colore smeraldo è appunto quello dell'Anima Universale), e realizzato d'altronde dalla Tavola di *grânât Jachant*, grado cosmologico immediatamente inferiore.

Segnaliamo infine che nell'Ermetismo islamico, secondo una differente accezione simbolica, la Fenice è una rappresentazione dello « Zolfo Rosso » (*el-Kebrît el-ahmar*), o dell'essere che è giunto al termine dell'Opera, vale a dire alla realizzazione in se stesso dell'« Uomo Universale » (*el-Insân el-Kâmil*).[8] Secondo questa linea di interpretazione – che non esclude, beninteso, la prima –, bisognerebbe vedere nella menzione dell'Uccello sacro fatta da Trevrizent, uno dei segni dell'appartenenza del magistero del Graal all'ordine dei « Grandi Misteri ».

Tutto questo ci induce ad esaminare più da vicino il motivo del *lapsit exillis* in se stesso. Si sa che la designazione del Graal sotto questa forma non ha referenza celtica né cristiana; essa costituisce un fatto isolato nel corpus leggendario del Graal, sul quale la critica continua ad interrogarsi.[9] Le affinità che essa presenta con la « Pietra Nera » della Ka'ba sono perciò tanto più significative.

La Pietra del Graal è stata portata sulla terra dagli angeli e sarà trasferita più tardi nelle Indie, ove veniva allora situato il Paradiso terrestre. Essa è il principio eucaristico di cui si nutrono esclusivamente gli eletti. Essa guarisce le malattie, conserva la giovinezza, preserva dalla morte. Attira gli uomini in gran numero, ma nessuno può scoprirla al di fuori dei predestinati. Essa

designa, attraverso un'iscrizione miracolosa, i membri della comunità santa e i re del Graal. La Pietra della Ka'ba è stata portata dal Cielo da Jibrîl, l'Angelo Gabriele. Essa è, secondo un *hadîth*, la Mano destra di Dio sulla terra. Essa ritornerà al Paradiso nel Giorno del Giudizio. Ha un potere di guarigione, peraltro diminuito dal contatto dei peccatori. È l'« amante » degli uomini. Essa vede e parla, e testimonierà nel Giorno Ultimo. Esotericamente, è essa che nomina gli Imâm.[10]

Vi è dunque similitudine, sia nell'origine, nella natura e nella destinazione, che nelle virtù preservatrici e oracolari. L'unica differenza, dal punto di vista qualitativo, riguarda la virtù eucaristica che naturalmente caratterizza il simbolo cristiano. Ma ve n'è un'altra, e molto importante, dal punto di vista funzionale: mentre il Graal è puramente esoterico, la Pietra Nera assume anche l'aspetto e il ruolo corrispondenti sul piano exoterico. La loro relazione è dunque reale ma indiretta, l'omologo del *lapsit exillis*, essendo piuttosto la Pietra della Ka'ba celeste, l'archetipo della Pietra Nera. Anche questa Pietra è l'oggetto di un pellegrinaggio iniziatico, o di una Cerca, ed è in essa che le scuole esoteriche ismaelite identificano l'Imâm. Henry Corbin cita a questo proposito il passo seguente del *Dîwân* di Nasir-e Khosraw, nel suo studio su questo autore: « Tu mi dicevi: nel tal luogo vi è una Nobile Pietra; chiunque compia il suo pellegrinaggio è santificato d'esperienza. Azar (padre di Abramo) chiamava al culto degli idoli, e tu chiami al culto di una Pietra. In verità, tu dunque sei ora per me Azar ». Henry Corbin commenta così questo passo: « La Cerca dell'Imâm è la Cerca della Pietra (come il Graal), "Pietra" conservata nella Ka'ba, non nell'edificio cubico situato alla Mecca in Arabia, ma nella Mecca celeste degli Angeli, il *Dâr el-Ibdâ* ».[11]

Le corrispondenze non si limitano a questo. Così la Pietra della Ka'ba è chiamata comunemente la « Pietra dell'Angolo » (*Hajar er-Rukn*). Ma non si tratta solamente della sua collocazione nell'edificio sacro; nel suo *Pellegrinaggio alla Mecca*, Gaudefroy-Demombynes afferma che « quando Abramo costruisce la Casa di Allâh, scomparsa al tempo del Diluvio, egli trova facilmente tutte le pietre che gli sono necessarie, tranne una che egli domanda invano a Ismaele: è la pietra che completerà l'edificio e ne sarà il punto essenziale ».[12] È Allâh stesso a dargli questa pietra per mezzo di Jibrîl, affinché sia l'« Angolo » della sua Casa. Essa non è sempre stata nera: secondo un *hadîth* riportato da Tha'labî, quando Allâh fece discendere Adamo sul luogo della Ka'ba, « Egli vi inviò anche la Pietra Nera, che (in quel momento) *brillava come una Perla bianca* ».

L'Angolo in questione è in realtà l'« Angolo degli angoli » (*Rukn el-arkân*) che, in un edificio a volta, designa la chiave di volta, la quale corrisponde al principio dell'edificio, in rapporto a cui esso è ordinato. Il suo simbolismo è rigorosamente parallelo a quello della Pietra Angolare delle Scritture che è anche la Chiave di volta (*keystone* nella Massoneria inglese) o il Capo, il compimento dell'edificio (*capstone*). Ora, come ha dimostrato René Guénon, il *lapsit exillis* si identifica simbolicamente con la Pietra Angolare, anch'essa discesa dal Cielo. L'ostia che discende sopra di esso ogni Venerdì Santo, sottolinea il suo rapporto immediato sia con il « Pane disceso dal Cielo », sia con la « Mano destra di Dio ».[13]

Precisiamo inoltre che la parola *rukn* ha anche il significato di « fondamento ». È in questo senso che la si applica in generale ai differenti quaternari; e *Rukn el-arkân* che, lo ricordiamo, è una delle designazioni del Profeta, rappresenta allora il quinto, principio e riduzione trascendente dei quattro: così nel dominio cosmologico è l'Etere (*el-athîr*) o Quintessenza. Nella terminologia alchemica designa la Pietra Filosofale, capo e compimento della « operazione segreta dell'Arte » (*'amal el-sanâ'at el-maktum*). La coerenza di tutto questo simbolismo con quello del *lapsit exillis* apparirà chiaramente se ci si ricorderà che gli Ermetisti hanno spesso designato il Cristo sia come la vera Pietra Filosofale che come la vera Pietra d'Angolo.

Segnaliamo infine un fatto che, se ve ne fosse bisogno, verrebbe ad autenticare dal punto di vista documentario

tutti questi accostamenti. Si sarà senza dubbio notato che il *lapsit exillis* si presenta spontaneamente come una proiezione verticale della chiave di volta celeste, identica alla Roccia di smeraldo (*sakhra*) che forma la soglia del Paese di *Qâf*. Ora ecco quanto riporta Clermont-Ganneau nella *Revue d'Histoire des Religions*: « Una relazione anonima, conservata da Paolo Diacono, descrivente la *Qubbat es-Sakhra* divenuta il *Templum Domini* dei Crociati, dice che nel mezzo dell'edificio, al di sopra della Roccia (la *Sakhra* dei Musulmani), è sospesa una *candela* in oro nella quale si trova del sangue di Cristo (*super saxum in medio templi pendet candela aurea in qua est sanguis Christi*, ap. *It. hierosol.*, p. 108). La leggenda indica qui chiaramente il Vaso del Santo Graal ».[14] Questa convergenza tradizionale è completata da un'altra indicazione del medesimo autore, secondo cui all'epoca delle Crociate era proprio in questo punto del *Templum Domini* che veniva localizzato l'episodio biblico del Sogno di Giacobbe, ossia la testimonianza di questo patriarca su « la Casa di Dio e la Porta dei Cieli »;[15] nella *Sakhra* si localizzava concordemente Bethel. Questa credenza era convergente con la tradizione musulmana che venerava nella *Sakhra* la Pietra stessa di Giacobbe e il punto di partenza terrestre della Scala che, al tempo del Viaggio Notturno, servì al Profeta guidato da Jibrîl per la sua Ascensione (*Mi'râj*) attraverso i Cieli.

La *Lancia* appare in tutti i romanzi del Graal, ma, rivestendo pur sempre un carattere soprannaturale, essa ha un'importanza molto ineguale nelle varie versioni, e nessuna di esse le conferisce lo sviluppo che ha in Wolfram. Strumento del castigo divino, essa ferisce il re del Graal non solo nel suo corpo, ma anche nella sua funzione sovrana e nella vita del suo stesso reame, che è colpito da un male misterioso. La ferita diventa più cruenta per l'influenza degli astri. Tutti i rimedi sono tentati invano, poiché « è Dio stesso che impedisce loro di agire ». Solo il ferro che l'ha causata è in grado di alleviarla. Da questo ferro stillano incessantemente gocce di sangue. Essa appare alla testa del corteo del

Graal portata da un valletto che percorre i quattro lati della sala prima di allontanarsi con essa.

Secondo un simbolismo tradizionale molto generale, la lancia è una rappresentazione dell'Asse del mondo, analoga alla Montagna, all'Albero del Mondo o, ancora, al « pilastro assiale » del simbolismo architettonico. I brevi cenni esposti sopra sottolineano questo ruolo assiale: la ferita soprannaturale inferta al Re per l'abbandono della sua posizione centrale; l'espiazione cosmica che l'accompagna, modulata dalla rotazione degli astri; l'ambiguità dei suoi poteri; il sangue che cola dal suo ferro, analogo alla rugiada che cola dall'Albero del Mondo; il rito di qualificazione dello spazio. Essa è l'aspetto distruttore o riduttore della Legge divina, di cui il Graal, Centro del Mondo, è l'aspetto dispensatore e conservatore. È per questo che essa non appare se non come sanzione di una decadenza o come giudizio di un ciclo.

Ora, il portatore di questa lancia, « colui che combatteva contro Anfortas... era un pagano nato nel paese di Ethnise, che è quello in cui il Tigri esce dal Paradiso. Questo pagano si riteneva certo di conquistare il Graal con la sua audacia; egli ne aveva fatto incidere il nome sulla sua lancia. Egli cercava la cavalleria lontana; unicamente spinto dalla forza del Graal (*niht wan durch des grâles kraft*), percorreva i mari e le terre ».[16]

La lancia viene dunque dai confini del Paradiso, vale a dire dal Centro supremo, dove la Tradizione primordiale è conservata. Il nome del Graal inciso sul suo ferro ne indica l'identità essenziale. E il suo detentore, incaricato della sanzione divina, e venuto anch'egli dai suoi confini, è un cavaliere « pagano » mosso unicamente dalla forza del Graal. Qui ancora si verifica un intervento « pagano » in un momento cruciale dell'Avventura; intervento benefico, anch'esso, malgrado le apparenze, poiché la sospensione dell'attività di un Centro iniziatico è sempre preferibile alla sua deviazione. Sarebbe vano, beninteso, cercare di sapere se questa circostanza corrisponda a qualche evento preciso. Essa comporta tuttavia un indizio, la cui importanza apparirà più

avanti, giacché la lancia, sotto forma di *vexillum*, era nel Medio Evo il simbolo per eccellenza dell'Impero.

Importa notare che tutto questo simbolismo non ha alcun rapporto apparente, qui come in Chrétien, con il Calice della Cena e la Lancia di Longino. Questa indipendenza non è il minore degli enigmi che si pongono a proposito del Graal, se si tiene conto delle risonanze profonde che risvegliava nella Cristianità la leggenda del Santo Vaso e di quelle suscitate, particolarmente in Provenza, patria di Raimond de Saint-Gilles, dalle circostanze misteriose che accompagnarono l'Invenzione della Santa Lancia, alla quale la prima Crociata deve principalmente il suo successo. Nelle sue *Notes sur le Messianisme médiéval latin*, P. Alphandéry credeva un tempo che Kyot potesse essere « un agente di trasmissione della leggenda raimondiana » e che, « nella misura in cui l'influenza gallese non predomina, l'eroe messianico Raimond de Saint-Gilles fosse stato, più ancora di Giuseppe d'Arimatea, il prototipo dei re del Graal ».[17] Per la verità, non si trova in Wolfram, l'unico portavoce conosciuto di Kyot, alcun elemento di somiglianza con questa leggenda, non più di quanti se ne trovino fra il *lapsit exillis* e il Vaso del Santo Sangue. Sta qui, a nostro avviso, una delle più forti prove, *a contrario*, dell'originalità e dell'indipendenza della trasmissione di Wolfram-Kyot, e della sua fonte d'ispirazione autenticamente islamica; prova che viene singolarmente rafforzata dal fatto che, con questo rilevante silenzio riguardo i simboli della Passione corporale, il *Parzival* si ricollega tacitamente ai temi islamici, che, almeno nella loro accezione ordinaria,[18] escludono la crocefissione personale e la morte effettiva del Cristo. Il ruolo ciclico assegnato al Venerdì Santo non contraddice questa osservazione; si tratta, probabilmente, di un fattore della formulazione cristiana che, in ogni caso, non tocca assolutamente la struttura del simbolismo propriamente detto. Questa riserva farà naturalmente pensare al principale capo d'accusa contro il Tempio, ossia lo sputo rituale sulla croce e, nella misura in cui può avere qualche apparenza di fondamento, all'imputazione fatta ai grandi Maestri di avere, su istigazione

dei Musulmani, aperto la Regola a dottrine straniere. Essa richiamerà anche il Catarismo, e soprattutto il Docetismo, per lungo tempo diffuso negli ambienti cristiani del Vicino Oriente, come testimoniano gli *Acta Johannis*, e che, nel suo fondo, è molto vicino a certe concezioni islamiche. Ma non bisogna per questo affrettarsi a concludere sull'eterodossia del *Parzival*. Si tratta comunque di una posizione dottrinale più intuita che constatata, la quale non mette per nulla in questione i dogmi scritturali e la tradizione della Chiesa su questo punto. La prospettiva che qui si indica è, come quella che ispirava il rito templare dell'accoglimento, di ordine puramente esoterico (« il Tempio è morto per un simbolo non compreso », diceva giustamente Michelet), e si riferisce al problema delle due nature del Cristo, sul quale non possiamo qui insistere. Vi è, fra le eresie suddette e quel che si lascia discernere del pensiero di Wolfram, una differenza radicale: quella che separa una corrente originariamente iniziatica, ma snaturata a causa dell'esteriorizzazione e divenuta eterodossa per questo stesso fatto (processo ordinario nella formazione delle eresie nel Medio Evo), e una tradizione esoterica rimasta regolare. Le affinità che possono sussistere fra le due, ad esempio il possesso comune di certi simboli, non autorizzano a concludere che la seconda è eretica, ma piuttosto che questi elementi costituiscono, innanzitutto, la parte di verità intrinseca che essa ancora conserva della sua regolarità primitiva, senza la quale non vi sarebbe del resto nessuna specie di realtà.[19]

Ci si domanderà senza dubbio se, al di fuori del significato assiale molto generale della Lancia, non esista a tal riguardo un simbolismo più specificamente arabo, connesso a quello del *Parzival*. Se ne trova uno, in effetti, nella *Scienza delle Lettere*, scienza tradizionale senza equivalenti in Occidente, fondata sulla nozione della lingua araba, lingua sacra e lingua di Rivelazione, dunque scaturita direttamente dalla Sorgente divina del Verbo, come mezzo efficace di un'ermeneutica spirituale (*ta'wîl*) applicata al Corano. Secondo questa scien-

za, il mondo è stato creato non dalla prima lettera, *alif* (formata da un tratto verticale rettilineo), ma dalla seconda, *bâ'* (formata da un punto e sormontata da una curva a concavità superiore). In questo ruolo primordiale, secondo cui è allo stesso tempo il « mezzo » e il « luogo » della Creazione, la *bâ'*, dice René Guénon, « rappresenta *Er-Rûh*, lo "Spirito", che bisogna intendere come Spirito totale dell'Esistenza Universale... Esso è prodotto dal comando divino, e, quando è prodotto, è in qualche modo lo strumento attraverso cui questo "comando" opererà tutte le cose, che saranno così tutte "ordinate" in rapporto a esso; prima, non vi era dunque che *el-amr*, affermazione dell'Essere puro e formulazione prima della Volontà suprema, come prima della dualità non vi è che l'unità, o prima della *bâ'* non vi è che l'*alif*. Ora, l'*alif* è la lettera polare la cui forma è quella dell' "asse" secondo cui si compie l'ordine divino; e la punta superiore dell'*alif*, che è il "segreto dei segreti" (*sirru-l-asrâr*), si riflette nel punto della *bâ'*, in quanto tale punto è il centro della "circonferenza prima" che delimita e avvolge il dominio dell'Esistenza universale... ».[20]

Si scorge immediatamente la corrispondenza tra il *lapsit exillis* e il punto della *bâ'*: il suo ruolo di strumento del comando divino appare spontaneamente; il suo carattere principiale è sottolineato dallo stesso Wolfram, quando dice che « questa cosa perfetta a cui niente mancava » era « contemporaneamente radice e fogliame », così come è evidenziata la sua posizione di centro della Circonferenza prima, laddove egli precisa che « tutto ciò che i pianeti racchiudono nel loro corso, tutto ciò che è illuminato dei loro raggi, è compreso nei limiti del reame (del Graal) ». Allo stesso modo appare il rapporto fra la Lancia e l'*alif*: il ferro si identifica essenzialmente con il Graal, come la punta dell'*alif* si identifica con il punto della *bâ'*; ed è a causa del suo carattere trascendente che la ferita da esso inferta si sottrae a tutti i rimedi del dominio cosmico e non può essere curata se non da esso, non può essere guarita se non dal nuovo « polo » che si è identificato con l'asse,

ossia Parzival, colui che, come la Lancia, secondo l'etimologia di Wolfram, « apre attraverso ».

Noi non pretendiamo, sia ben chiaro, che si tratti in entrambi i casi dello stesso simbolismo, ma solamente di uno stesso significato di simboli che si corrispondono attraverso il simbolismo geometrico. Si dovrà tuttavia convenire che tali accostamenti, validi fin nei particolari, con una dottrina islamica costituita e precisa non possono essere fortuiti. Facciamo a questo proposito un rilievo che apparirà senza dubbio piuttosto singolare: la prima « creazione » del punto della *bâ'* è la curva con cavità superiore che fa parte di questa stessa lettera; ora, questa curva è considerata come un equivalente schematico della coppa. Questa concordanza rappresenta il solo riferimento dottrinale, a nostra conoscenza, in cui si possa constatare una coerenza perfetta dei simbolismi della Lancia, della Pietra e della Coppa.

Segnaliamo infine, per completare queste scarne considerazioni, che il ternario formato dalla punta superiore dell'*alif* e dalle due estremità della *bâ'* opposte orizzontalmente, trova una corrispondenza immediata nel triangolo iniziatico di cui abbiamo più sopra parlato. La sommità di questo triangolo è occupata dal Polo supremo (*El-Qutb el-Gawth*) e i due angoli di base dai due Imâm della Destra e della Sinistra. René Guénon ha segnalato a questo proposito un accostamento significativo con il simbolismo ermetico della « Pietra cubica a punta », rappresentazione della Pietra Filosofale, e ha dimostrato che la figura a forma d'ascia apposta sulla sua cima negli antichi documenti massonici, va interpretata come un geroglifico non della lettera ebraica *qoph*, ma della sua corrispondente araba, *qâf*. Questa lettera, che ha il significato generale di forza o di potenza, ha dato il suo nome alla Montagna sacra, e rappresenta d'altra parte una designazione abbreviativa del Polo (*Qutb*). Essa equivale numericamente a *maqâm*, sede o stazione (spirituale). E poiché la sede del Polo supremo si situa simbolicamente tra cielo e terra, in un punto sulla verticale della Ka'ba, la figura in questione va dunque interpretata, secondo René Guénon, come una rappresentazione della Ka'ba, determinazione isla-

mica del Centro del mondo, su cui s'innalza la Montagna *Qâf*, a sua volta sormontata dal geroglifico del Polo.[21]

Non occorre dire che l'Ermetismo cristiano traspose questo simbolismo, applicandolo al suo proprio magistero. Ma ciò non toglie nulla al valore probante che comporta, in se stesso, lo scambio dei simboli riguardo alla partecipazione profonda della dottrina.

Note

[1] Cfr. René Guénon, *Le Roi du Monde*, *op. cit.*, capitoli VIII e IX. Vedere anche Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Payot, Paris, 1953, cap. X; *Images et Symboles*, Gallimard, Paris, 1952, pagg. 52 e seguenti. Sul Reame di Ts'in, vedere F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, in *Annales du Musée Guimet* (s.d.), Conf. del 1913.

[2] Vedere I. Hénoch, XV, 7-8; *ibid.*, XXV, 4-8: « Esso (l'Albero della Vita) sarà piantato dal lato del Nord, in un luogo santo, presso la dimora del Signore »; Isaia, XIV, 13: « ...Io mi siederò sulla Montagna dell'Assemblea, nelle profondità del Settentrione »; Ezechiele, XXVIII, 13, associa il simbolismo dell'Eden a quello della Montagna polare. Vedere su questo tema l'interessante studio di P. Jean Daniélou, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise*, *Eranos Jahrbuch*, 1953, Band 22, Rhein-Verlag, Zurigo, 1954 dal quale desumiamo questi riferimenti.

[3] Cfr. Henry Corbin nello studio citato più sotto, *Terre céleste et Corps de Résurrection*, in *Eranos Jahrbuch*, 1953, *op. cit.*, pag. 125 nota.

[4] Per una giustificazione dei rapporti dei Re Magi con il Centro del Mondo e Melki-Tsedeq, vedere René Guénon, *Le Roi du Monde*, *cit.*, capp. IV e VI.

[5] Citazione dei Maestri musulmani, secondo Henry Corbin, *op. cit.*

[6] Cfr. R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, tomo III; Gabalda, Paris, 1953, prefazione, pag. XI.

[7] Ecco che cosa dice Hortulain nel suo commentario sulla *Tavola di Smeraldo*: « In seguito egli (Hermes Trismegisto, Padre dei Filosofi) tratta dell'operazione della Pietra, dicendo che *ciò che è in basso è come ciò che è in alto*. Dice questo perché la Pietra è divisa in due parti principali dal Magistero; nella parte superiore che sale in alto, e nella parte inferiore che rimane in basso, fissa e chiara. E tuttavia queste due parti si accordano in virtù ». La parte non fissa o volatile della Pietra deve separare la parte fissa ed elevarla, in modo che « tutta la Pietra, per la virtù dello Spirito, sia portata in alto, sublimata e resa sottile ». Poi la Pietra, volatile, deve di nuovo essere fissata. « E così essa riceve la forza delle cose superiori sublimando, e delle inferiori discendendo; vale a dire che ciò che è corporeo sarà fatto spirituale nella Sublimazione, e lo spirituale sarà fatto corporeo nella Discesa o quando la Materia discende » (*Bibliothèque des Philosophes chimiques*, Paris, 1741, tomo I).

[8] Questa qualifica di « Zolfo Rosso » è stata applicata a Mohyiddîn Ibn 'Arabî.

[9] L'enigma posto dal suo stesso nome rimane completo. Fra tutte le ipotesi avanzate la più probabile sembra quella che ne fa una contrazione di *lapis lapsus ex coelis*.

[10] Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Geuthner, Paris, 1922, pagg. da 41 a 47. Sulla nomina degli Imâm, E. Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, J. Maisonneuve, Paris, 1903, pag. 9. L'autore segnala che esiste al di sopra della Ka'ba una duplice scala che sale al Cielo, simile alla scala di Bethel.

[11] Henry Corbin, *Etude préliminaire pour le Livre réunissant les deux Sagesses de Nâsir-e Khosraw*, A. Maisonneuve, Paris, 1953. La

prima parentesi è nostra, la seconda dell'autore. Il *Dâr el-Ibdâ* è ciò che Mohyiddîn chiama *El-Mala'u-l-A'lâ*, l'« Assemblea sublime » o il « Pleroma supremo », designazione con la quale egli intende tanto la cerchia superiore della gerarchia iniziatica quanto quella della gerarchia celeste.

[12] Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, pag. 48.

[13] René Guénon, *La Pierre angulaire*, in *Etudes Traditionnelles*, 1940, pag. 25. Cfr. anche *Làpsit exillis*, *ibid.*, 1946, pag. 331.

[14] *Revue d'Histoire des Religions*, 1920, pag. 239.

[15] *Gen.*, XXVIII, 10-19.

Questo simbolismo ha il suo corrispondente esatto nella tradizione ebraica, come testimoniano i seguenti passi dello *Zohar*, I, 71 b, seg. (traduzione Jean de Pauly):

« ...La Scrittura aggiunge: "E su questo firmamento al di sopra delle loro teste, si vedeva come un trono che assomigliava allo zaffiro" (Ezechiele, I, 26). Queste parole designano la Pietra fondamentale (*schethiyâ*) che forma il punto centrale di tutto il Mondo e sulla quale si fonda il Santo dei Santi (del Santuario di Gerusalemme). È che cosa è questa pietra fondamentale? È il Trono sacro e celeste posto al di sopra delle quattro figure incise ai quattro lati del carro celeste. Questo trono è simbolizzato dalla Legge tradizionale... ».

« La Scrittura dice: "E questa Pietra che io ho alzata come un monumento si chiamerà la Casa d'Elohim" (*Gen.*, XXVIII, 3). Queste parole designano la Pietra fondamentale che servì da punto di partenza alla creazione del Mondo, e sulla quale è stato edificato il Santuario... ».

« È scritto: "Ma per me, io apparirò davanti a Te con la Giustizia; io sarò sazio quando Tu avrai fatto apparire la tua Gloria" (Salmo XVIII, 15). Tutto l'amore e tutti i desideri del re Davide non avevano per oggetto che questa Pietra di fondamento (da lui designata con la parola Giustizia); ed è a questa Pietra che Davide fa allusione nelle parole: "La Pietra rifiutata dai costruttori è stata posta alla testa dell'Angolo". Quando Davide auspicava di contemplare da vicino la Gloria del suo Signore, prendeva dapprima fra le mani questa Pietra; e solo dopo egli poteva penetrare nel Santuario; poiché chiunque voglia apparire davanti al suo Signore può arrivarvi solo per mezzo di questa Pietra, così come è scritto: "È con 'questo' che Aronne penetrò nel Santuario" ».

Si osserverà che il testo identifica la Pietra di fondamento e la Pietra dell'Angolo. Esse designano in effetti la stessa Realtà teofanica, ma in due situazioni simboliche, vale a dire in due funzioni spirituali differenti.

[16] Tonnelat, *op. cit.*, tomo II, pagg. 44-45.

[17] P. Alphandéry, *Notes sur le Messianisme médiéval latin*, Imp. Nat., Paris 1912, pagg. 11-12. Si troverà in questo studio, a proposito di Raimond de Saint-Gilles, e secondo Raimond d'Aguilers, un esempio preciso del battesimo d'investitura a carattere iniziatico, da accostare a quanto noi diciamo in altra parte circa Kyot e Feirefiz.

[18] Operiamo questa restrizione per non dare l'impressione di dimenticare uno dei punti di divergenza più importanti fra le prospettive teologiche dell'Islam e del Cristianesimo. Non ci è possibile trattare qui a fondo una questione che richiede uno studio specifico, ma possiamo dire che i testi sacri rispettivi possono perfettamente conciliarsi in una comune interpretazione esoterica. Ancora, bisogna precisare che questa non mirerebbe a far coincidere i testi islamici (Corano e *Hadîth*) con l'accezione teologica dei testi cristiani (Vangeli, esegesi patristiche, decisioni conciliari, etc.) insegnata dalla Chiesa, ma a chiarire congiuntamente il significato trascendente di queste due serie di testi senza contraddire, sul suo piano particolare, il loro senso immediato quale è tradizionalmente accettato.

[19] Sugli *Acta Johannis*, vedere Festugière, *op. cit.*, tomo IV, pagg. da 233 a 238. Per la tesi catara vedere Déodat Roché, *Le Graal pyrénéen; Cathares et Templiers*, in *Cahiers d'Etudes cathares*, Tolosa, luglio-settembre 1949.

[20] René Guénon, *Er-Rûh*, in *Etudes Traditionnelles*, 1938, pagg. 287-288. Sulla Scienza delle Lettere, id., *La Science des Lettres*, in *Etudes Traditionnelles*, febbraio 1931; Louis Massignon e Paul Kraus, *Akhbâr al-Hallâj*, Larose, Paris, 1936.

[21] René Guénon, *Un hiéroglyphe du Pôle*, *ibid.*, 1937, pag. 192. Si noterà, anche qui, che il simbolismo del Polo nel *Taçawwuf* è identico a quello dell'Imâm nell'Ismaelismo.

CAPITOLO QUARTO

FEIREFIZ

Dobbiamo ora, per prevenire possibili obiezioni, ritornare sul problema del battesimo di Feirefiz. Constatiamo in primo luogo che il battesimo cristiano non è sufficiente di per se stesso ad aprire a nessun altro, oltre a Parzival, l'accesso al Graal; in secondo luogo che Feirefiz è ancora « pagano », vale a dire musulmano, quando egli valica la porta di Montsalvage ed è ammesso nella prossimità del Graal. Questo dimostra due cose: che Feirefiz è giunto, come Parzival, al grado spirituale necessario, lo stato primordiale, e che l'Islam viene implicitamente considerato come una via d'accesso possibile al Castello del Graal. Montsalvage è al centro, e quindi al di là delle tradizioni particolari: senza questo Feirefiz non avrebbe potuto penetrarvi senza esser battezzato. Vi è dunque una differenza radicale fra il battesimo ordinario e quello che egli qui riceve. Noi abbiamo visto più sopra che questo doveva essere anche il caso del battesimo di Kyot. Per comprendere ciò di cui esattamente qui si tratta, citeremo le parole di René Guénon: « Coloro che sono passati al di là della forma sono, per ciò stesso, liberati dalle limitazioni attraverso le quali l'uomo decaduto da questo "stato primordiale", in cui essi sono reintegrati, è legato a una individualità particolare e a una forma determinata, poiché tutte le individualità e tutte le forme dell'ambito umano hanno il loro principio immediato nel punto stesso in cui essi sono situati ». René Guénon scrive ancora: « Colui che è arrivato a questo punto, è colui che ha raggiunto, attraverso una conoscenza diretta e profonda (e non teorica o verbale), il fondo di tutte le dottrine tradizionali, e ha trovato, ponendosi nel punto centrale da cui esse sono emanate, la verità che si cela sotto la diversità e la molteplicità delle forme esteriori. La differenza, in effetti, è sempre soltanto nella forma e nell'apparenza; il fondo essenziale è ovun-

que e sempre lo stesso, poiché non vi è che una verità... e, come dicono gli iniziati musulmani, "la dottrina dell'Unità è unica" (*Et-Tawhîdu wâhidun*) ».[1] Altrove lo stesso autore evoca il caso « di uomini che, giunti ad un alto grado di sviluppo spirituale, possono adottare esteriormente tale o talaltra forma tradizionale secondo le circostanze e per ragioni di cui essi sono i soli giudici... Costoro sono, per lo stato spirituale che hanno raggiunto, al di là di tutte le forme, e dunque si tratta per loro solo di apparenze esteriori, che non potrebbero in alcun modo coinvolgere o modificare la loro realtà intima; essi hanno non solamente compreso... ma pienamente realizzato, nel suo stesso principio, l'unità fondamentale di tutte le tradizioni ».[2]

Queste citazioni faranno senza dubbio comprendere come Feirefiz, sebbene sia « pagano » e pur non avendo effettuato la Cerca, sia potuto entrare in posizione paritaria a Montsalvage, e fanno egualmente cogliere il significato del suo battesimo: non si tratta qui di un rito di conversione, ma di investitura, e questo spiega d'altronde le condizioni nelle quali esso è ricevuto, che altrimenti avrebbero, in una circostanza così solenne, qualcosa di frivolo e di urtante. Feirefiz, in effetti, non si fa battezzare per vedere il Graal apertamente come ci si attenderebbe, ma perché questa è la condizione posta alla sua agognata unione con Repanse de Joye. Attraverso l'unione con la vergine portatrice del Graal, egli contrae un legame sacro con la potenza virginale del Verbo (o la sua *Shakti*, per utilizzare la terminologia indù), quale esso si manifesta sotto la forma specifica del Graal cristiano. Dunque, in ragione dell'originalità e dell'autonomia interna delle tradizioni, egli deve riconoscere il Graal in questa forma come lo conosce in essenza, e il suo ingresso a Montsalvage e la sua partecipazione alla sua grazia stanno a dimostrarlo, e questo riconoscimento implica la consacrazione formale del rito cristiano. Egli potrà da quel momento assumere, unitamente a suo fratello da cui non si distingue, delle funzioni più segrete ma tuttavia intuibili, poiché essendo padre del Prete Gianni, egli ne assumerà prima di lui il ruolo, se non il titolo.

La reale qualità di Feirefiz e la sua funzione sono d'altronde suggerite dal suo colore particolare, nero e bianco, che lo rende un essere unico al mondo.

Per far comprendere di cosa si tratta, ci richiameremo ancora a René Guénon: « Nel senso più immediato la giustapposizione del nero e del bianco rappresenta naturalmente la luce e le tenebre, il giorno e la notte e, via via, tutte le coppie di opposti e di complementari (è appena necessario ricordare che quanto è opposizione a un certo livello diviene complementarità a un altro livello, per cui lo stesso simbolismo è ugualmente applicabile all'uno o all'altro); si ha dunque a questo riguardo un esatto equivalente del simbolo estremo-orientale dello *yin-yang* ».[3] Altrove, egli segnala che « nel suo senso superiore, il color nero simbolizza essenzialmente lo stato principiale di non-manifestazione, e così bisogna soprattutto interpretare il nome *Krishna* in opposizione a quello di *Arjuna*, che significa "bianco", giacché l'uno e l'altro rappresentano rispettivamente il non manifesto e il manifesto, l'immortale e il mortale, il "Sé" e l' "io", *Paramâtmâ* e *Jîvâtmâ*... ». Più avanti, René Guénon aggiunge: « ...il centro è, in ragione del suo carattere principiale, ciò che si potrebbe chiamare il "luogo" della non-manifestazione; come tale, pur non avendo il color nero, inteso nel suo senso superiore, conviene dunque ad esso realmente... ».[4] Infine, lo stesso autore precisa altrove, a proposito del segno dello *yin-yang*, che, « in quanto lo *yang* e lo *yin* sono distinti pur essendo uniti, questo è il simbolo dell'Androgino primordiale, o ancora dell'Uomo Universale, del Mediatore, Pontefice e Re per eccellenza ».[5]

L'etimologia del nome Feirefiz è discussa. Per Bartsch significa « figlio pio » e per Veselosky « vero figlio ». Secondo Helen Adolf, quest'ultima interpretazione sarebbe avvalorata da un accostamento con la leggenda contenuta nel libro sacro degli Etiopi, il *Kebra Nagast* (« Libro della gloria di Dio »), dove il giovane principe, figlio di Bilqis, regina di Saba, è riconosciuto da Salomone come il suo « vero figlio ». Belacane, sposa di Gahmuret e madre di Feirefiz, non sarebbe altro che una rappresentazione di Bilqis...[6] Helen Adolf fonda

que e sempre lo stesso, poiché non vi è che una verità... e, come dicono gli iniziati musulmani, "la dottrina dell'Unità è unica" (*Et-Tawhîdu wâhidun*) ».[1] Altrove lo stesso autore evoca il caso « di uomini che, giunti ad un alto grado di sviluppo spirituale, possono adottare esteriormente tale o talaltra forma tradizionale secondo le circostanze e per ragioni di cui essi sono i soli giudici... Costoro sono, per lo stato spirituale che hanno raggiunto, al di là di tutte le forme, e dunque si tratta per loro solo di apparenze esteriori, che non potrebbero in alcun modo coinvolgere o modificare la loro realtà intima; essi hanno non solamente compreso... ma pienamente realizzato, nel suo stesso principio, l'unità fondamentale di tutte le tradizioni ».[2]

Queste citazioni faranno senza dubbio comprendere come Feirefiz, sebbene sia « pagano » e pur non avendo effettuato la Cerca, sia potuto entrare in posizione paritaria a Montsalvage, e fanno egualmente cogliere il significato del suo battesimo: non si tratta qui di un rito di conversione, ma di investitura, e questo spiega d'altronde le condizioni nelle quali esso è ricevuto, che altrimenti avrebbero, in una circostanza così solenne, qualcosa di frivolo e di urtante. Feirefiz, in effetti, non si fa battezzare per vedere il Graal apertamente come ci si attenderebbe, ma perché questa è la condizione posta alla sua agognata unione con Repanse de Joye. Attraverso l'unione con la vergine portatrice del Graal, egli contrae un legame sacro con la potenza virginale del Verbo (o la sua *Shakti*, per utilizzare la terminologia indù), quale esso si manifesta sotto la forma specifica del Graal cristiano. Dunque, in ragione dell'originalità e dell'autonomia interna delle tradizioni, egli deve riconoscere il Graal in questa forma come lo conosce in essenza, e il suo ingresso a Montsalvage e la sua partecipazione alla sua grazia stanno a dimostrarlo, e questo riconoscimento implica la consacrazione formale del rito cristiano. Egli potrà da quel momento assumere, unitamente a suo fratello da cui non si distingue, delle funzioni più segrete ma tuttavia intuibili, poiché essendo padre del Prete Gianni, egli ne assumerà prima di lui il ruolo, se non il titolo.

La reale qualità di Feirefiz e la sua funzione sono d'altronde suggerite dal suo colore particolare, nero e bianco, che lo rende un essere unico al mondo.

Per far comprendere di cosa si tratta, ci richiameremo ancora a René Guénon: « Nel senso più immediato la giustapposizione del nero e del bianco rappresenta naturalmente la luce e le tenebre, il giorno e la notte e, via via, tutte le coppie di opposti e di complementari (è appena necessario ricordare che quanto è opposizione a un certo livello diviene complementarità a un altro livello, per cui lo stesso simbolismo è ugualmente applicabile all'uno o all'altro); si ha dunque a questo riguardo un esatto equivalente del simbolo estremo-orientale dello *yin-yang* ».[3] Altrove, egli segnala che « nel suo senso superiore, il color nero simbolizza essenzialmente lo stato principiale di non-manifestazione, e così bisogna soprattutto interpretare il nome *Krishna* in opposizione a quello di *Arjuna*, che significa "bianco", giacché l'uno e l'altro rappresentano rispettivamente il non manifesto e il manifesto, l'immortale e il mortale, il "Sé" e l' "io", *Paramâtmâ* e *Jîvâtmâ*... ». Più avanti, René Guénon aggiunge: « ...il centro è, in ragione del suo carattere principiale, ciò che si potrebbe chiamare il "luogo" della non-manifestazione; come tale, pur non avendo il color nero, inteso nel suo senso superiore, conviene dunque ad esso realmente... ».[4] Infine, lo stesso autore precisa altrove, a proposito del segno dello *yin-yang*, che, « in quanto lo *yang* e lo *yin* sono distinti pur essendo uniti, questo è il simbolo dell'Androgino primordiale, o ancora dell'Uomo Universale, del Mediatore, Pontefice e Re per eccellenza ».[5]

L'etimologia del nome Feirefiz è discussa. Per Bartsch significa « figlio pio » e per Veselosky « vero figlio ». Secondo Helen Adolf, quest'ultima interpretazione sarebbe avvalorata da un accostamento con la leggenda contenuta nel libro sacro degli Etiopi, il *Kebra Nagast* (« Libro della gloria di Dio »), dove il giovane principe, figlio di Bilqis, regina di Saba, è riconosciuto da Salomone come il suo « vero figlio ». Belacane, sposa di Gahmuret e madre di Feirefiz, non sarebbe altro che una rappresentazione di Bilqis...[6] Helen Adolf fonda

la sua tesi sull'origine abissinica della leggenda, con una trasmissione attraverso Arabi, su altri fatti: così l'originale del *Kebra Nagast*, scritto nel X secolo, era in arabo; nell'Alto Medio Evo l'Abissinia era chiamata *India*; il nome dei re di Etiopia era quasi sempre seguito dalla parola *Zan*, significante maestà, che a suo avviso ha potuto facilmente deformarsi in *Gian* e potrebbe essere l'origine del nome del Prete Gianni. Questi accostamenti sono interessanti in quanto paiono confermare il legame fra la tradizione del Graal e quella del Prete Gianni. Ma in verità potrebbe trattarsi, nel caso di quest'ultima, solo di uno stadio e non della sua fonte, poiché la versione etiopica della leggenda del Prete Gianni è la più tarda, e certamente posteriore a quelle che situano il reame del misterioso sovrano in Mongolia, nelle Indie o sul Pamir. Queste differenti localizzazioni si spiegano con il fatto che il nome di Prete Gianni non designava un individuo o una dinastia, ma una funzione rapportabile alla « copertura esteriore » del Centro del Mondo, una funzione che aveva avuto parecchi rappresentanti simultanei o successivi. Sembra d'altra parte probabile che l'« Etiopia », come la « Siria » dei Rosacroce e dei Nestoriani, fosse una rappresentazione secondaria e simbolica della « Contrada primordiale ».

Non potremmo, senza uscire dal quadro del presente lavoro, sviluppare tutte le conseguenze implicite in queste scarne considerazioni, da cui appare con particolare evidenza la concordanza simbolica delle diverse tradizioni. Tali considerazioni bastano comunque a situare in modo compiuto il personaggio di Feirefiz che, ricordiamolo, si trova solo in Wolfram e nel suo continuatore Albrecht, e a dimostrare come lui fosse un inviato del Centro del Mondo e un paredro di Parzival, incaricato, nell'ultimo atto dell'Avventura, di attuare, per « cristallizzazione » dell'opera della Cerca, la sua integrazione spirituale e, attraverso di lui, quella dell'Occidente cristiano. Entrambi non sono, in verità, e Wolfram non lascia dubbi al riguardo, che aspetti complementari di una realtà permanente, più o meno manifesta, dell'Opera divina, ossia il Sacerdozio eterno, e

l'Ordine del Graal non è altro che quello di Melki-Tsedeq misteriosamente risorto in un particolare momento della storia dell'Occidente. L'essenziale messaggio del *Parzival* è, noi riteniamo, che quest'Ordine sia esistito attraverso il tempo al di là della decadenza progressiva del mondo umano, universale e permanente come la Verità essenziale unica, presente e nascosta, da esso profetizzata, che quest'Ordine abbia potuto realizzarsi effettivamente nella storia attraverso l'accesso delle élites responsabili d'Oriente e d'Occidente a questa Verità e alla propria unità in essa e, infine, che l'Islam sia stato l'agente predestinato di questo riconoscimento e di quest'opera. Ci resta da vedere da quali circostanze storiche questo messaggio abbia tratto la sua opportunità.

Note

1 René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, *op. cit.*, cap. XXXVII.
2 Id., *Initiation et Réalisation spirituelle*, Charcornac, Paris, 1952, pag. 87.
3 Id., *Le Blanc et le Noir*, in *Etudes Traditionnelles*, 1947, pag. 164. Questo simbolismo è sviluppato dallo Pseudodionigi l'Areopagita, nella *Gerarchia celeste*, XV, 8, a proposito del cavallo: « La forma del cavallo indica l'obbedienza e la docilità. Se l'animale è bianco, significa lo sfavillio più vicino della Luce divina; se è nero, l'arcano; se è baio, la potenza e l'attività del fuoco; se è pezzato, la capacità di servire da mediatore che unisce gli estremi, e di congiungere provvidenzialmente, volta a volta, il superiore all'inferiore e l'inferiore al superiore », citato da V.-E. Michelet, *Le secret de la Chevalerie*, Didier et Richard, Paris, 1930.
4 René Guénon, *Les têtes noires*, in *Etudes Traditionnelles*, 1948, pag. 25.
5 Id., *La grande Triade*, Gallimard, Paris, 1957. V. particolarmente, per il problema qui evocato, i capitoli XIV, XVII e XVIII.
6 Helen Adolf, *New light on oriental sources for Wolfram's Parzival and other grail romances*, in *Publications of the modern languages*, marzo 1947.

CAPITOLO QUINTO

I TEMPLARI

Friederich von Schlegel dichiarava già molto tempo fa: « Si deve riconoscere che i poemi della Tavola Rotonda non solo esprimevano l'ideale della cavalleria religiosa..., ma contenevano anche un gran numero di idee simboliche e di tradizioni particolari ad alcuni dei suoi ordini, soprattutto a quello dei Templari... Di tutti i poeti tedeschi di quest'epoca, il più grande fu Wolfram von Eschenbach che, fra le storie della Tavola Rotonda, ha scelto soprattutto quelle in cui, come ho fatto osservare più sopra, le allegorie della cavalleria religiosa non vanno considerate come un capriccio dell'autore o come un gioco della sua immaginazione, ma al contrario sembrano ricollegarsi alle tradizioni simboliche dei Templari ».[1]

L'identificazione dell'Ordine del Graal con quello del Tempio nel *Parzival* non lascia in effetti margine di dubbio. Trevrizent dice a Parzival: « Valenti cavalieri hanno la loro residenza a Montsalvage, dove si custodisce il Graal. Sono i Templari (*die selben Templeise*) che spesso cavalcano lontano, in cerca di avventura... Essi vivono di una Pietra (*sie leben von einem Steine*); la sua essenza è tutta purezza... La si chiama *lapsit exillis* ». In numerosi altri passi, è con il nome di Templari che Wolfram designa i cavalieri del Graal. E sempre così farà più tardi, nel suo frammento del *Titurel*: « Si può, fra i Cavalieri del Tempio, vedere più di un cuore desolato: Titurel li aveva più di una volta sottratti a dure prove quando il suo braccio difendeva cavallerescamente il Graal con l'aiuto del loro ».[2]

Oltre alla loro funzione principale di garantire il mantenimento e la custodia del Graal sulla terra, i cavalieri di Montsalvage hanno anche quella di rendere possibile l'instaurazione del regno effettivo di Dio sulle nazioni dando loro dei re da Lui eletti: « Accade a volte che un reame si trovi senza padrone; se il popolo

di questo reame è sottomesso a Dio e se desidera un re scelto nella schiera del Graal, si esaudisce questo suo desiderio. È necessario che il popolo rispetti il re così scelto, poiché questi è protetto dalla benedizione di Dio. È in segreto che Dio manda i suoi eletti ».

Questo abbozzo di organizzazione teocratica della Cristianità per mezzo di una élite iniziatica riunente in sé il duplice potere sacerdotale e regale non è altro che quella del Santo Impero, che gli eredi dell'Ordine del Tempio trovarono nella sua successione. Si ha così il duplice aspetto, ascendente e discendente, di una missione misteriosa di cui noi domanderemo il senso a colui che donò all'Ordine la sua costituzione, ne fissò la regola e non cessò di esserne il protettore e l'ispiratore e al tempo stesso la più alta autorità spirituale e l'arbitro della Cristianità del suo tempo: san Bernardo designa l'Ordine con il nome di *militia Dei* e i suoi membri con quello di ministri del Cristo (*minister Christi*). Pronunciate da una tale bocca, non erano vane formule. Per lui, come più tardi per Dante, si trattava di una milizia santa, della « milizia privata di Dio », realizzante, per una specie di paradosso spirituale che la poneva al di fuori e al di sopra degli altri uomini, la sintesi delle grandi antinomie dell'azione e della contemplazione in una vocazione unica, ma in una duplice rinuncia, che è quella degli eletti apocalittici: « A Colui che ha fatto di noi dei re e dei sacerdoti per Dio suo Padre... » (*Apoc.*, I, 6).

Per san Bernardo, la residenza reale della *militia Dei* non apparteneva a questo mondo, ma era il Tempio della Gerusalemme spirituale: « È veramente il Tempio di Gerusalemme che essi abitano, e pur non essendo il loro, sotto il rapporto della costruzione, lo stesso Tempio antico e molto venerato di Salomone, non è inferiore sotto il rapporto della gloria... La bellezza del primo era costituita da cose corruttibili, quella del secondo è la bellezza della Grazia, del culto pio di coloro che l'abitano e della più ordinata delle dimore (*ordinatissima conversatio*) ».[3] Si riconoscerà qui sia il Tempio del Graal che il Tempio del Santo Spirito dei Rosacroce.

Jules Michelet dice a questo proposito, con acume, ma senza aver sospetto della portata della sua osservazione: « Questo nome di Tempio non era sacro per i soli cristiani. Se designava per loro il Santo Sepolcro, ai Giudei e ai Musulmani ricordava il Tempio di Salomone. L'idea di Tempio, più alta e più generale di quella di Chiesa, si librava in qualche modo al di sopra di tutte le religioni. La Chiesa aveva una data d'inizio, non così il Tempio. Contemporaneo di tutte le età, era come un simbolo della perpetuità religiosa ».

Tutto il simbolismo dell'Ordine evoca d'altronde la duplice nozione del Centro Spirituale, fonte dei due poteri e della mediazione temporale-spirituale: il famoso *Baucéant* o *Baucent* era a metà nero e a metà bianco, colori di cui si è visto più sopra il significato, e che sono attribuiti a Feirefiz non per una semplice coincidenza. Il mantello bianco, segno di investitura, di qualificazione di stato e di funzione, era un privilegio esclusivo che l'Ordine dovette a volte difendere. « E a nessun altro » dice la Regola « è concesso di indossare bianchi mantelli, salvo ai sopraddetti cavalieri del Cristo: coloro che hanno abbandonato la vita tenebrosa in virtù dell'esempio dei bianchi vestiti, si riconoscono riconciliati con il loro Creatore ». Il bianco vestito li designava dunque espressamente come « strappati alla massa di perdizione », secondo le parole di Innocenzo III, e collocati già in questo mondo fra le « genti vestite di bianco » che stanno « davanti il Trono di Dio e Lo servono giorno e notte nel suo Tempio », quelle genti su cui « Colui che siede sul Trono stabilirà la sua Presenza (*Shekinah*) » (*Apoc.*, VII, 13-16). Non solamente come riconciliati, ma come riconciliatori.

La croce a otto raggi, o a otto punte, di cui il loro mantello era fregiato, aggiungeva al significato centrale della croce il simbolismo mediatore del numero otto, così come univa al bianco della Conoscenza il rosso del Santo Amore invocato nel grido di guerra. Questo duplice aspetto di abitazione centrale e di mediazione sacerdotale appare anche nella scelta, come salmo di investitura, del salmo 132 del salterio romano: *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum...* Lo si ritrova ugualmente nell'architettura particolare dei

santuari del Tempio, che erano costruiti per la maggior parte in modo circolare, trinitario e radiante, in memoria, si dice, del Santo Sepolcro, ma ancora più probabilmente a immagine del Centro del Mondo, di cui questo era una raffigurazione. E ci limitiamo a ricordare che così era costruito il Tempio del Graal secondo il *Titurel* d'Albrecht.

Il collegio di elezione del Gran Maestro era formato da dodici membri, a immagine del collegio degli Apostoli e della cerchia interna dei Centri spirituali in genere. La stessa terna delle funzioni supreme era riprodotta alla testa della gerarchia dell'Ordine, poiché il Maestro doveva avere regolarmente « due fratelli cavalieri come compagni, così probi da non poter esser esclusi da alcun consiglio in cui vi saranno cinque o sei fratelli ». Il sigillo dell'Ordine, con i due cavalieri sulla stessa cavalcatura, o piuttosto il duplice cavaliere, evoca la sintesi del doppio nel Semplice, della dualità creaturale nell'unità del suo Principio, e non è dunque che un altro simbolo del Mediatore come mezzo e « luogo » della Manifestazione. Lo stesso cavallo è ben conosciuto come veicolo simbolico dei viaggi fra i mondi, e basterà ricordare la giumenta *El-Borâq* che servì al Profeta, accompagnato dall'Angelo Gabriele, per una parte del Viaggio Notturno.

Segnaliamo infine, fra le troppo rare vestigia della dottrina esoterica del Tempio, un vaso in terracotta scoperto a Firenze nel 1863 sul basamento di una chiesa dell'Ordine dedicata a san Paolo, sul quale si legge l'iscrizione: *Expelles lapide hoc Pauli virtute venenum.* Non vi è dubbio che ciò faccia allusione sia al male enigmatico evocato in II *Cor.*, XII, 7 e nel passo di II *Cor.*, IV, 7: « Noi portiamo questo tesoro in vasi di terra », sia alla pietra che doveva contenere il vaso in questione. Non è forse troppo arrischiato riconoscere in quest'ultima il *lapis el-iksîr*, o Pietra Filosofale, aspetto microcosmico del *lapsit exillis*, ricordando che in alcuni simbolismi, come in quello della confraternita iniziatica della *Estoile Internelle*, il Graal è raffigurato sotto la forma di una coppa contenente un carbonchio, immagine del Sangue divino.[4]

Una delle caratteristiche che più colpisce sulle virtù della « santa Milizia », così come nella disponibilità spirituale del Medio Evo, è la situazione privilegiata, inviolabile e sovrana, che i papi, i principi e i popoli hanno spontaneamente convenuto di assicurarle all'interno dell'ordine cristiano. Per quanto sensibile fosse allora la comunità cristiana ai segni e alle influenze sacre, un tale accordo non poté realizzarsi e mantenersi per quasi due secoli contro diritti e interessi civili e religiosi tanto diversi quanto potenti, se non per il fatto che l'evidenza aveva qui una forza cogente: il Tempio non ha solamente preteso di essere, ma è realmente stato, agli occhi di tutti, la « milizia privata di Dio ».

Nel 1128, dieci anni dopo la sua fondazione nell'oscurità e nella povertà, un concilio si riuniva specificamente per precisare la sua costituzione, fissare la sua regola e confermare ai suoi membri l'« abito che essi stessi avevano preso ». Nel 1129 o 1130, san Bernardo, definendo la loro missione nel *De Laude*, dietro richiesta di colui che chiamava *carissimus meus Hugo*, Hugues de Payns, il primo Gran Maestro, faceva chiaramente comprendere la natura reale del loro combattimento, di cui la guerra materiale non era che l'occasione e il simbolo. Nel 1139, nella bolla *Omne datum optimum*, Innocenzo II affermava: « Cavalieri del Tempio, *è Dio stesso* che vi ha costituito difensori della Chiesa e assalitori dei nemici del Cristo », e fissava definitivamente i loro statuti e le loro prerogative, che i suoi successori non solo non limitarono ma anzi accrebbero. Nel 1128, la regina del Portogallo dona loro il castello di Soure, concede loro il territorio di Cera, che essi tolgono ai Saraceni, e in cui fondano tre città, Coimbra, Rodin ed Ega, le cui chiese sono direttamente sottomesse a Roma. Nello stesso periodo, il conte di Barcellona e di Provenza, Raymond Béranger III, prende « l'abito glorioso » del Tempio e dona ad esso il suo castello di Grañena, in una marca da lui tenuta « a forza d'armi ». Nel 1131, Alfonso I di Aragona gli concede un terzo del suo reame in legato, e Marion Melville, autrice di un'eccellente *Vie des Templiers*, da cui ricaviamo questi

particolari, lo rapporta al « reame senza padrone » di Wolfram, al quale si può riferire anche la fondazione di città sulla marca del Portogallo, già menzionata, o quella di borghi su « terres gastes » in Inghilterra (Tempio Bruer nel Lincolnshire, Baldock nel Hertfordshire).[5]

« Furono loro accordati i privilegi più magnifici » dice Michelet. « Per prima cosa essi non potevano essere giudicati che dal papa; ma un giudice posto così lontano e così in alto non veniva certo richiesto; così i Templari erano giudici nelle loro cause. Potevano anche esservi testimoni, a tal punto si aveva fede nella loro lealtà. Era loro proibito accordare qualunque delle loro comanderie a chi le sollecitasse, grandi o re che fossero. Essi non dovevano pagare né diritti, né tributi, né pedaggi ».[6] Precisiamo che si faceva ricorso al papa unicamente per le cause esterne. I fratelli dipendevano solo dal Gran Maestro, e questi dal Capitolo Generale. Quanto all'Ordine in se stesso, era sovrano e si considerava superiore ai prìncipi. Nessuno, laico o ecclesiastico che fosse, poteva pretendere l'omaggio del Gran Maestro. Le sue residenze erano inviolabili, godevano del diritto d'asilo, erano libere da qualunque imposta e stavano sotto la protezione diretta della Santa Sede. Nessun prelato poteva interdirle, e neppure poteva scomunicare un Templare. Ogni atto contro l'Ordine e i suoi membri era riservato a Roma.

« Il Gran Maestro non era confermato dalla Sede Apostolica, » scrive Marion Melville « ma la sua elezione, da sola, gli assicurava il pieno diritto di esercitare ». La sua autorità era assoluta, e i suoi ordini erano considerati come sacri e provenienti direttamente da Dio. Anche la Regola era oggetto di un rispetto che, dice lo stesso autore, « assomiglia singolarmente a quello dell'Islam per il Corano ». I fratelli non potevano confessarsi che a preti facenti parte dell'Ordine, poiché, dice la Regola, « il en ont greignor (più grande) pooir, de l'apostoile, d'eaus assoudre, que un arcevesque ». Inoltre, i cappellani avevano autorità soltanto per le questioni di ordine strettamente religioso, mentre le altre dipendevano dalla gerarchia. Erano sottomessi al Gran Maestro « come al loro prelato », e oltre a lui non rispondevano che al papa. Ma l'obbligo del segreto riguardo alla dottrina e ai riti iniziatici non risparmiava l'autorità romana, e non è senza ragione, così sembra, che si rimproverò all'Ordine di esercitare il potere di assoluzione e il potere delle chiavi.[7]

Ogni mediazione comporta allo stesso tempo partecipazione e libertà. Ora, non vi è esempio storico in cui si veda unirsi una più profonda e più larga partecipazione all'economia spirituale e temporale di una società tradizionale a una più grande franchigia riguardo alle sue istituzioni. Inserito, per quanto concerne il temporale, in un ordine feudale, il Tempio non è da esso vincolato, non essendo una cavalleria umana, ma quella del « Re sovrano »: « Che nessuno, chierico o laico » dichiara Innocenzo II « osi esigere dal Maestro o dai fratelli la fede, l'omaggio, i giuramenti o le altre garanzie in uso nel secolo ». Come tale, esso gode inoltre dell'immunità nelle guerre secolari, che non lo concernono, non avendo la sua guerra un obiettivo terrestre. È per questo, dichiara san Bernardo, che i Templari « sono quasi i soli, fra gli uomini, a condurre una guerra legittima ». La restrizione riguarda qui molto probabilmente il diritto imperiale, di cui la « guerra legittima » era una delle prerogative; e si vedrà meglio, più avanti, il senso di questo accostamento.

È in una tale prospettiva che si deve apprezzare il ruolo di conciliatore e di pacificatore svolto dal Tempio nei conflitti interni (per esempio al tempo della successione d'Inghilterra nel 1153, nelle lotte di Enrico II con Thomas Becket o Luigi VII etc.) o esterni della Cristianità (con l'Islam), di testimone nei trattati, di garante delle tregue, di depositario delle doti e dei pegni; o ancora il suo rifiuto di dar sostegno a cause che esso stimava ingiuste, si trattasse di re (Amaury di Gerusalemme contro il sultano d'Egitto), di imperatori (Federico II in Palestina), o anche di papi (Urbano IV contro Manfredi); o infine le funzioni più o meno ufficiali che esso svolgeva presso papi e prìncipi, servendo agli uni come agente diplomatico (Innocenzo III fece soprattutto ricorso ad esso nei suoi contatti

con le autorità musulmane), agli altri come confidente o anche come censore, così come fece quando disse ad Enrico d'Inghilterra: « Voi sarete re fino a quando sarete giusto ».

Questa libertà riguardo alle istituzioni regolari appare in modo ancor più stupefacente nel dominio ecclesiastico. Non solo i Templari non pagavano decime – privilegio che condividevano solo con i loro confratelli di Cîteaux –, ma potevano percepirne con il consenso del clero. Non soltanto essi potevano ricevere dei chierici e dei preti debitamente ordinati, « da dovunque provenissero » afferma Innocenzo II, ma « se accadesse che i vescovi rifiutassero di concederveli, voi non sarete affatto privati della facoltà di riceverli e trattenerli, per delega della Santa Chiesa romana ».[8] Essi potevano anche affiliare in alcuni casi degli scomunicati, che i vescovi erano in qualche modo tenuti ad assolvere in anticipo; il solo fatto della professione cancellava il peccato.[9] Le interdizioni non li legavano, e l'avvertimento di Innocenzo III ai suoi « figli di dilezione » a proposito della mancanza di discrezione nella celebrazione di messe nelle città interdette sembra caratteristico delle loro relazioni reciproche: « ...In caso contrario, se un danno vi coglie, voi dovrete imputarlo a voi stessi e non a noi ».[10]

Questa situazione straordinaria, nel senso reale della parola, non era che la sanzione della sovranità spirituale dell'Ordine, e molti grandi personaggi l'hanno riconosciuta con la loro affiliazione. Questo sembra essere stato il caso dello stesso Innocenzo III, secondo una delle sue bolle. Questo è stato certamente il caso dell'imperatore Enrico VII di Lussemburgo, a cui, dopo la distruzione dell'Ordine, si rivolsero per un istante le speranze dell'alto Ghibellinismo. Quanto a Filippo il Bello, si propose candidato ma non fu accolto. Numerosi erano inoltre quelli che facevano professione di appartenenza all'Ordine nel momento della morte al fine di aver parte nell'altro mondo ai « vantaggi » del Tempio.

Uno degli aspetti più sconosciuti e dunque più caratteristici di questa funzione generale di mediazione e

di salvaguardia svolta dall'Ordine, è la sua attività negli ambiti economico e finanziario. Come spiegare diversamente che un ordine monastico votato alla povertà e alla guerra santa perpetue sia stato incaricato, come fosse una missione normale – ma è una missione che è apparsa e scomparsa con esso –, non solamente della custodia dei tesori, ma del ruolo di una sorta di banca internazionale di pagamenti, di deposito e di credito, anche se, all'inizio, essa aveva l'unica finalità di favorire i pellegrinaggi in Terra Santa? Perché i poteri secolari e religiosi hanno giudicato opportuno delegare ai monaci cavalieri un tale strumento di potenza economica e politica, se non precisamente perché essi non erano di questo mondo e, servendo Dio, non potevano servire Mammona?[11] Senza dubbio è necessario, ai giorni nostri, un certo sforzo per comprendere una tale intenzione e ammettere una tale possibilità di sacralizzazione del temporale fino nelle sue forme ultime. È lo stesso sforzo richiesto da tutte le società teocentriche per essere comprese dalla nostra, la quale non pensa se stessa se non in funzione dell'espulsione del sacro.

In un altro ordine di idee, come spiegare il fatto, attestato da antichi documenti, che l'Ordine poté ricevere l'omaggio del popolo minuto, contadini, operai o artigiani, i quali, ovunque avessero la libertà di farlo, si legavano ad esso con un atto solenne, religioso e civile, che faceva di loro i suoi « uomini »?[12] Ma se si concepisce la Cristianità come un'immagine reale e una « speranza » della *civitas Dei*, e il Tempio nel significato più universale di suo cuore e di suo centro, che la conteneva in Spirito piuttosto che esser contenuto da essa, i guardiani del Tempio appaiono naturalmente come quelli dell'Ordine divino totale sulla terra, in cui tutti gli ambiti dell'esistenza sono chiamati a integrarsi. La storia stessa testimonia che proprio così la si concepiva nel Medio Evo, un'epoca la cui grandezza e gloria consisteva nel considerare, secondo le parole di Sant'Agostino, « le due città, quella della terra e quella del cielo, momentaneamente mescolate e confuse nel mondo ».

Questi dati fanno intuire quale fosse il posto dell'Ordine del Tempio nella gerarchia reale della Cristianità.

René Guénon dice a questo proposito che l'Ordine era « per il suo duplice carattere religioso e guerriero, una sorta di tramite fra lo spirituale e il temporale, anche se questo duplice carattere non deve essere interpretato come il segno di una relazione più diretta con la sorgente comune dei due poteri ».[13] Per la verità, se il mandato del Tempio non fosse stato imposto, se esso non avesse beneficiato di titoli e di una protezione dinanzi a cui era necessario inchinarsi, si può dire senza tema di smentita che esso non sarebbe sopravvissuto a lungo a quelli che presiedettero al suo stabilirsi in Europa, e che per lo meno sarebbe stato rapidamente confinato alla custodia delle frontiere di Palestina.[14] È sufficiente considerare la divisione del potere temporale, i conflitti d'interessi che opponevano i prìncipi gli uni agli altri o al papato, gli incessanti sconfinamenti reciproci dei due poteri, per comprendere che un'istituzione posta fra essi come un tramite doveva, per esser questo, essere più di questo. Eppure, non si assiste forse non soltanto alla sopravvivenza dell'Ordine, ma persino al suo accrescimento e alla sua estensione per quasi due secoli fra il *consensus* generale, malgrado le barriere politiche e l'incessante e sempre profondo divorzio fra il Papato e l'Impero, quando la sua stessa esistenza era, per ognuno dei due poteri, il ricordo permanente dei loro limiti? La verità è che la fonte dell'autorità del Tempio, esoterica come la sua funzione e il suo stesso scopo, sfuggiva come tale alla loro competenza e al loro controllo. Pur dovendo sottomettersi ai poteri stabiliti in ciò che concerneva la loro propria giurisdizione, esso si imponeva a quelli per la trascendenza del suo proprio mandato, sotto il duplice aspetto di un obbligo sacro e di una sorgente di grazia. Senza dubbio l'armonia e l'equilibrio erano, da una parte e dall'altra, difficili, e soprattutto perché i limiti della giurisdizione non erano sempre agevolmente riconoscibili o confessabili. E se si tiene presente la debolezza degli uomini, considerando l'apogeo spirituale di quello che è stato chiamato il « grande secolo » della Cristianità medievale, e che in effetti corrisponde abbastanza esattamente al periodo d'esistenza dell'Ordine del Tempio, non si

può disconoscere il carattere soprannaturale di questo equilibrio e di questo patto più profondo di ogni opposizione, della sua forza, della sua durata e dei suoi frutti. Non intendiamo dire che solo l'Ordine ne abbia avuto il merito, se si può usare questo termine in un dominio strettamente provvidenziale; esso lo ha in effetti largamente condiviso con le élites di ogni appartenenza, e prima di tutto con gli ordini religiosi e cavallereschi e le confraternite iniziatiche artigianali a cui era strettamente legato.[15] Ma per misurare il ruolo che esso svolse e il vuoto lasciato dalla sua assenza, è sufficiente constatare il declino dei due poteri che accompagnò e seguì la sua distruzione, e la decadenza irrimediabile che conobbe da allora il mondo cristiano. Gli avvenimenti dal 1307 al 1314 hanno la scandalosa risonanza che è propria del sacrilegio. Clemente V non si ingannò, non osando condannare questo Ordine che l'ultimo Gran Maestro aveva, a prezzo della vita, dichiarato « santo e puro », ma limitandosi ad abolirlo *per viam provisionis et ordinationis apostolicae*, senza assumersi il rischio di rimettersi al Concilio. L'iniquità testimonia qui, per la sua stessa profondità, in favore del « Mistero di Giustizia », che essa ha potuto attingere solo con un crimine, e perché l'Occidente aveva cessato di esserne degno.[16]

Note

[1] Friederich von Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, Wien, 1847.
[2] *Titurel*, trad. Jean Fourquet, in *Lumière du Graal, op. cit.*, pag. 237.
[3] San Bernardo, *De Laude novae militiae ad milites Templi*, cap. v. Si può accostare a questa designazione del Tempio come *ordinatissima conversatio* quella della Loggia massonica come « luogo molto illuminato e molto regolare ».
[4] Sul vaso di Firenze, cfr. Paul Lacroix, *Vie militaire et religieuse au Moyen-Age et à l'époque de la Renaissance*, F. Didot, Paris, 1873. Sul carbonchio nella coppa, L. Charbonneau-Lassay, *Le Saint Graal, op. cit.*
[5] Marion Melville, *La vie des Templiers*, Gallimard, Paris, 1951. Oltre a quest'opera citiamo: *La Règle du Temple*, pubblicato da H. de Curzon, Paris, 1884; D. Lizerand, *Le dossier de l'Affaire des Templiers*, Champion, Paris, 1923; Raymond Oursel, *Le Procès des templiers, op. cit.* e la *Bibliographie de l'Ordre du Temple*, da Dessubré.
[6] J. Michelet, *Histoire de France*, Paris, 1837, tomo I, libro III, cap. IV.
[7] Sul potere delle chiavi, cfr. René Guénon, *La Grande Triade, op. cit.*, cap. VI.
[8] Bolla *Omne datum optimum*, ap. R. Oursel, *Le Procès des Templiers, op. cit.*
[9] Regola Francese, cfr. M. Melville, *op. cit.*, pag. 431.
[10] Migne, *Pat. Lat.*, 215, pag. 1218, Ep. Innocenti III, libro X, Ep. CXXI.
[11] Vi era in questo occasione di lagnanze facili e gravi, dalle quali i loro nemici non si astennero. Tuttavia nessuno poté mai accusarli seriamente di prevaricazione. Anche al processo non fu loro rimproverato, relativamente a questo capo d'accusa, se non la loro parsimonia in elemosina, accusa derisoria qualora si pensi ai mezzi di cui essi avrebbero potuto disporre, se solo l'avessero voluto, e qualora si ricordi che il loro accusatore, ingiuriatore della dignità pontificale, era anche il falsario e il bancarottiere che essi avevano dovuto un giorno salvare dalla collera pubblica.
[12] Vedere E. Boutario, *La France sous Philippe le Bel*, Paris, 1861, pag. 127. Questo omaggio tendeva, mediante un debole censo annuale, ad ottenere la protezione dell'Ordine sia nel temporale che nello spirituale: *pro commodo et utilitate sua, ut ei videbatur, et ad vitanda futura pericula.*
[13] René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel, op. cit.*, pag. 82. È appunto la distruzione dell'Ordine del Tempio che segna, secondo questo autore, il « punto di rottura del mondo occidentale con la propria tradizione ».
[14] Lo stabilirsi dell'Ordine in Europa, al di fuori della Linguadoca e delle marche di Portogallo e di Spagna, risale all'Assemblea generale tenuta nel 1147 sotto la presidenza di Luigi VII e di Eugenio III. Questo segna l'accesso dell'Ordine alla pienezza del suo ruolo sacro. La rapidità con la quale sorsero in tutta la Cristianità le sue chiese e le sue comanderie è sufficiente a dimostrare che un tale ruolo non fu incompreso.

[15] Vi erano, in particolare, dei legami speciali con l'Ordine di Cîteaux, stipulati da san Bernardo nella Costituzione del 1128. I Templari si riconoscevano « fratelli e compagni » dei Cistercensi e dovevano loro assistenza e protezione.
[16] L'espressione è di Carlo V, allorché parla della corona di Francia. Essa si riferisce eminentemente a una istituzione che, nella gerarchia tradizionale, si situava al di sopra del potere regale, e che realizzava senza dubbio, in Occidente, la più alta approssimazione storica alla « regalità di Giustizia » di Melki-Tsedeq.

Si discute ancora sulla colpevolezza o non colpevolezza dell'Ordine. È probabile che a causa del numero dei suoi aderenti e della molteplicità delle sue attività secondarie, a causa anche, e forse soprattutto, dei mutamenti sopravvenuti nel secolo, esso necessitasse di una riforma e di un adeguamento. Ma questa è un'altra questione. Noi ci accontenteremo di citare la constatazione di H. de Curzon: « La Regola, è vero, prova una sola cosa, ossia che l'Ordine del Tempio fu retto fino al suo ultimo giorno da leggi irreprensibili, veramente monastiche e anche molto severe » (*op. cit.*, introduzione pag. XIII), e quella espressa in *La fin du Moyen-Age*, da Henri Pirenne, Augustin Renaudet, Edouard Perroy e Marcel Handelsman (coll. *Histoire générale des Peuples et des Civilisations*, Stampe Universitarie, Paris, 1931, pag. 52; n. 1): « Gli scrittori gallicani, per glorificare Filippo il Bello, e quelli della Chiesa, per discolpare Clemente V, hanno a lungo oscurato la storia di questo periodo. L'innocenza dei Templari è oggi provata ».

CAPITOLO SESTO

IL TEMPIO E L'ISLAM

Il ruolo del Tempio in Europa, lo si sarà senza dubbio rilevato, non può esser concepito se non come una estensione e un compimento del suo ruolo orientale di guardiano della « Terra Santa », e questo mostra ancora una volta che le sue funzioni militari erano per esso unicamente l'aspetto esteriore e il simbolo della vera Guerra Santa, il cui fine è la Pace in tutti gli ordini, ma principalmente in quello spirituale. È in questa prospettiva che ci si deve porre se si vuole valutare con esattezza il suo atteggiamento nei riguardi dell'Islam, la cui ambiguità apparente non è se non quella di un legame che poté mantenersi perfino in seno alla guerra. È d'altronde necessario ricordare che le due popolazioni musulmana e cristiana dell'Asia vivevano nella migliore intesa, come peraltro quelle di Spagna e di Sicilia, e intrattenevano strette relazioni testimoniate dalla creazione di una moneta comune quale il dinar, che recava contemporaneamente iscrizioni latine e coraniche, dalle alleanze, dai matrimoni, dai trattati commerciali, dai permessi di caccia che si concedevano reciprocamente i capi dei due campi.[1]

Che i Templari abbiano svolto un ruolo importante in questa intesa, appare chiaro dall'aneddoto seguente, tratto dalla cronaca dell'*Erachs*, ove l'emiro 'Usâma, ambasciatore del visir di Damasco dice: « Quando io visitai Gerusalemme, entrai nella moschea *Al-Aqsâ* occupata dai miei amici Templari. Accanto ad essa si trovava una piccola moschea che i Franchi avevano trasformata in chiesa. I Templari mi assegnarono questa piccola moschea per le mie preghiere. Un giorno vi entrai per glorificare Allâh. Ero immerso nella preghiera quando un Franco piombò su di me, mi afferrò e mi voltò il viso verso l'Est dicendomi: "Ecco come si prega!". Un drappello di Templari si precipitò su di lui, se ne impadronì e lo espulse. Poi si scusarono con

me, dicendomi: "È uno straniero che è appena giunto dal paese dei Franchi; non ha mai visto nessuno pregare senza esser rivolto a Est" ».[2]

« In Oriente » dice E. Rey « i Gran Maestri erano dei veri principi indipendenti, con propri ufficiali, proprie fortezze e propri eserciti ».[3] Essi frequentemente parlavano l'arabo e annoveravano fra le loro truppe e fra i loro commensali numerosi musulmani.[4] Questa indipendenza li poneva nelle condizioni non solo di trattare con gli emiri, ma anche di servire abitualmente da arbitri nei trattati che costoro facevano con i latini, esigendo i Musulmani la loro garanzia « poiché li consideravano uomini puri, incapaci di mancare alla parola data ».[5] In più di un caso si videro Gran Maestri legati da amicizia personale con i sultani, come Guillaume de Sonnac con quello del Cairo, al tempo di san Luigi: « Per tale comportamento, e per molti altri, i cristiani di Siria avevano il sospetto che il maestro del Tempio fosse loro avverso. Ma i Templari dicevano che gli erano dovuti amore e onore per il fatto che riusciva a tenere la terra dei cristiani in pace, ottenendo che essa non fosse turbata né dal Sultano né dai Saraceni ».[6]

Che si trattasse di cosa diversa dalla pace nel senso ordinario, è possibile dedurlo dall'accusa rivolta contro i Templari, secondo cui avrebbero concluso patti segreti (*pactiones secretas*) con i Musulmani, e soprattutto avrebbero ottenuto, mediante l'introduzione di « errori » nella Regola, il loro appoggio materiale e la loro « raccomandazione ». Imputazione apparentemente assurda, ma che svela un fatto reale, ossia l'esistenza di fondamenti dottrinali sotto questo atteggiamento deliberatamente pacifico. Se ne ha la prova più eloquente nella risoluzione, assunta da numerosi Templari di Spagna all'inizio delle persecuzioni e considerata ai processi come uno dei segni di « connivenza », di « passare tutti in blocco ai Saraceni » (*se transtulerunt omnino*), quando era loro possibile entrare in altri ordini.[7]

È superfluo dire che le relazioni del Tempio con l'Islam erano innanzitutto di ordine iniziatico. « Nei paesi d'Oriente » dice a questo proposito Armand Bédarride « (i Templari) armarono cavalieri cattolici greci, ostili al papato, e anche, cosa ancor più straordinaria, dei Musulmani appartenenti a certe organizzazioni esoteriche provviste di un'iniziazione analoga alla loro... ».[8] Tale fu il caso dello stesso Saladino a cui, secondo l'*Ordène de Chevalerie*, poema dell'inizio del XIII secolo, l'Ordine fu attribuito da Hugues de Tabarie nel 1187. Tale fu anche il caso di suo fratello Malik el-Adil, che Riccardo Cuor di Leone armò cavaliere nel 1192. Malik el-Adil era quello stesso che, in piena battaglia, aveva inviato due cavalli a Riccardo appiedato, « poiché non è conveniente che un re combatta a piedi », e al quale quest'ultimo, senza l'opposizione di Roma, avrebbe dato sua sorella in matrimonio, nell'intento di realizzare un condominio cristiano-musulmano su Gerusalemme.

Tra gli ordini musulmani con i quali il Tempio contrasse questi legami di fraternità spirituale, la storia ha soprattutto conservato il ricordo di quello degli Assassini. Esso era una diramazione ismaelita dello Sciismo delle Indie, molto chiusa e fortemente gerarchizzata, che si chiamava in Oriente *Bâtiniyyah* (gli « interni » o esoterici). Fondata una cinquantina di anni prima dell'Ordine templare, essa si era stabilita in Persia nel 1090 per estendersi rapidamente fino in Iraq e in Siria. Sono state segnalate a più riprese le straordinarie similitudini dei due ordini: entrambi erano al contempo iniziatici e militari, entrambi portavano il titolo di « guardiani della Terra Santa » (la parola « assassini », che si è voluto far derivare da *hashishiyyîn*, è molto più probabilmente una trascrizione del plurale dell'arabo *assâs*, « guardiano »; lo si trova nel XIII secolo sotto la forma *assâsî*), e il *jihâd* degli Assassini aveva lo stesso significato della Guerra Santa del Tempio, anche se i metodi differivano. Essi svolgevano presso i poteri costituiti il medesimo ruolo di sorveglianza e di consiglio. La loro gerarchia, duplice in entrambi i casi (esteriore e segreta), presentava caratteristiche comuni, e i loro colori emblematici, bianco e rosso, erano gli stessi. Dalla fondazione del Tempio nel 1118, quando esso contava soltanto nove membri, si constata la sua alleanza con gli Assas-

sini, alleanza che doveva durare fino alla sparizione di questi ultimi all'inizio del XIV secolo. I Templari, dietro riscossione di un tributo simbolico, avevano autorizzato i loro fratelli musulmani a fortificarsi nel Libano, e questo è piuttosto significativo qualora si ricordi il principio medievale della *justitia terrae*, concernente l'immunità di ogni terra cristiana e corrispondente d'altronde a un principio identico riguardante la terra musulmana.[9]

La storia e la dottrina di questo Ordine, stravolte da quelli che Henry Corbin chiama i « Romanzi degli storici anti-ismaeliti », sono oggi meglio conosciute grazie ai lavori recenti. Noi ci limiteremo a segnalare qui che l'escatologia ismaelita dell'Imâm invisibile, ipostasi permanente del Verbo, è sostanzialmente identica a quella dell'Impero universale nell'esoterismo medievale della tradizione templare, e ugualmente può dirsi per quanto concerne la nozione del Tempio spirituale, come testimonia questo passaggio del *Dîwân* di Nasir-e Khosraw citato da Henry Corbin: « Il significato apparente (exoterico, *zâhir*) della preghiera, è di adorare Dio con delle posizioni del corpo, orientando quest'ultimo verso la *qibla* dei corpi, ossia la Ka'ba, il Tempio del Dio Altissimo che ha sede alla Mecca. L'esegesi spirituale del senso esoterico (*ta'wîl-e bâtin*) della Preghiera è adorare Dio con la propria anima pensante, orientandosi, per la ricerca della gnosi del Libro e della Religione positiva, verso la *qibla* degli spiriti, che è il Tempio di Dio, il Tempio in cui è racchiusa la gnosi divina, intendo dire l'Imâm della Verità, – su lui sia la salute ».[10] Si è in precedenza rilevata, d'altra parte, l'assimilazione, nello stesso testo, della Cerca dell'Imâm alla Cerca della Pietra della Ka'ba celeste, assimilazione che ha autorizzato Henry Corbin a concludere: « Io credo che si possa dire che la "cerca dell'Imâm" rappresentava per un Ismaelita ciò che la "cerca del Graal" rappresentava per i nostri cavalieri mistici e i nostri menestrelli ».[11]

L'ordine degli Assassini, malgrado le sue particolari caratteristiche, non era un fenomeno isolato nell'Islam a quell'epoca; istituzioni cavalleresche esistevano presso i Musulmani d'Oriente e di Spagna ben prima dell'apparizione della Cavalleria in Europa. Ci riferiamo soprattutto allo studio di Hammer-Purgstall, intitolato *Sulla Cavalleria degli Arabi anteriore a quella dell'Europa e sulla influenza della prima sulla seconda.*[12] Hammer studia dapprima il significato esatto della parola araba *ghalûb*, passata nella lingua provenzale sotto la forma *galaubia*: « sorta di esaltazione che induce l'uomo a cercare la gloria nel combattimento, valentia delle armi ». In arabo, secondo Hammer, *ghâleb* deve tradursi non con « vincitore », ma con « colui che prevale ». È una delle designazioni di 'Alî, come la parola *fatâ*, cavaliere, eroe, secondo il *hadîth*: « Non vi è spada se non *Dhû-l-Faqâr* (nome della spada di 'Alî) e non vi è *fatâ* se non 'Alî ». Il sostantivo *futuwwat* si traduce con « cavalleria », « liberalità », « generosità », ma il senso fondamentale, che sembra esser sfuggito a Hammer, è quello di « abnegazione ». La *futuwwat* è una istituzione cavalleresca, e il *fatâ* è il grado di cavaliere, « conferito non dai principi, ma dagli *shaykh* » (maestri spirituali, capi di organizzazioni iniziatiche). Hammer aggiunge: « Il califfo di Baghdad, Nassir lî dîni-Llâh, il cui regno di quarantacinque anni abbraccia il periodo dal 1180 al 1225 dell'era cristiana, fu uno dei principi più romanzeschi di cui faccia menzione la storia orientale. La *Storia* di Abûl Feda e le tavolette cronologiche di Hâjj Khalfa fanno due volte menzione dell'atto di *futuwwat* conferito, la prima volta, l'anno 578 (1182): "Il califfo Nassir ricevette i vestimenti della Cavalleria dallo Shaykh 'Abdu-l-Jabbâr". La cerimonia era accompagnata da un brindisi nella Coppa della Cavalleria (*ka'su-l-futuwwat*). Questo evento, estremamente importante per la storia della Cavalleria, offre nello stesso tempo la spiegazione più naturale del Graal, il vaso meraviglioso affidato alla custodia dei Templari, a cui costoro non mancarono di attribuire un senso gnostico, come le iscrizioni arabe di questi vasi comprovano... ». Hammer prosegue: « Il periodo che va dalla proclamazione da parte del Profeta di suo genero 'Alî cavaliere per eccellenza alla battaglia di Uhud (624) alle ambasciate cavalleresche del califfo Nassir lî-dîni-Llâh (1210) abbraccia sei secoli, per cui la cavalleria araba

è di quattro secoli più antica di quella europea... È bene notare che il califfo Nassir... era contemporaneo di Saladino, al quale aveva inviato un diploma di principe, un anno prima di essere ricevuto lui stesso con il grado di cavaliere dallo Shaykh 'Abdul-Jabbâr. Ora, il tempo di Saladino, di Riccardo Cuor di Leone, del duca Leopoldo d'Austria e del re Filippo Augusto, vale a dire la fine del XII secolo, è l'epoca più splendida della cavalleria cristiana. Quest'epoca, iniziata con la fondazione dei Templari, dopo la presa di Gerusalemme, giunse al suo apogeo cento anni dopo, con la presa di Acri da parte dei Crociati, e finì con la perdita di questa piazza e l'evacuazione di tutta la Siria nel 690 (1291) ». Hammer aggiunge infine: « Poiché 'Alî è il fiore e il prototipo dei cavalieri arabi e *Ghâlib*, vale a dire "quello che prevale", è uno dei suoi nomi, balza subito agli occhi il legame che vi è fra le idee e i sentimenti della cavalleria, riferiti dai Provenzali alle diverse forme di *galoubié*, e il nome del primo cavaliere dell'Islam ».

Sulla cavalleria musulmana di Spagna di cui si rileva l'esistenza un secolo prima della fondazione del Tempio, citiamo la seguente nota di Antonio Conde nella sua *Storia della dominazione degli Arabi in Spagna*, riportata da Fauriel: « Questi musulmani dei *ribât* (fortificazioni di frontiera) conducevano una vita molto austera, si consacravano di buon grado all'esercizio perpetuo delle armi e si votavano alla difesa delle loro frontiere contro gli attacchi dei guerrieri cristiani. Erano tutti cavalieri scelti. Non era loro permesso fuggire; dovevano combattere intrepidamente e morire piuttosto che abbandonare il loro posto. È molto probabile che si formassero sull'esempio dei *ribât*, tanto in Spagna che fra i cristiani d'Oriente, gli ordini militari celebri per il loro valore e i servizi resi al Cristianesimo. Vi è una grande similitudine fra le due istituzioni ».[13]

Cosa si deve concludere da tutto questo? Si può innanzitutto scartare l'idea di una imitazione esteriore in quanto incompatibile con la nozione stessa di iniziazione. Né si può ritenere più verosimile una filiazione diretta, per molte ragioni, la prima delle quali è l'esistenza accertata di un esoterismo cristiano. La verità,

a nostro avviso, va ricercata in quella congiunzione dei due esoterismi, nel senso spirituale e tecnico della parola, che noi abbiamo cercato di definire più sopra. Soltanto essa può spiegare la straordinaria permeabilità del mondo cristiano alle influenze islamiche e la somiglianza paradossale delle istituzioni cavalleresche dell'una e dell'altra parte. È necessario tener presente che i modi di espressione di una spiritualità vivente non si importano né si improvvisano. Essi suppongono delle possibilità preesistenti senza le quali non avrebbero che un'esistenza fittizia ed estremamente caduca. Il ruolo di una tradizione fraterna può esser solo quello di provocarne l'attualizzazione o la rigenerazione. È dunque normale e necessario che essa gli offra l'aiuto delle proprie formule; ed è questo che spiega come istituzioni indiscutibilmente cristiane potessero affermarsi con caratteri apparentemente presi a prestito. L'Islam svolse molto coscientemente un tale ruolo, e si può supporre che esso si sia esteso ben al di là dei suoi segni visibili. È qui, in particolare, la vera *pactio secreta* del Tempio, grazie alla quale « è fiorito e risorto l'Ordine della Cavalleria ».

Tutto questo non implica che si debba seguire Hammer quando fa derivare il Graal dalla Coppa della Cavalleria. Il loro rapporto reale non è quello di una derivazione, ma di una analogia: la Coppa si ricollega qui, in effetti, al simbolismo delle pozioni iniziatiche,[14] mentre il motivo del Graal, complesso di per se stesso e per le sue origini, che risalgono verosimilmente alla Tradizione primordiale, riguarda direttamente il simbolismo dei Centri spirituali; ed è per questo che il suo vero corrispondente islamico è la Pietra nera della Ka'ba.

Restano altre tracce di una influenza diretta dell'esoterismo islamico sui Templari. Citiamo le iscrizioni arabe che appaiono su alcuni oggetti di uso rituale, la cui autenticità è dubbia. Un indice più enigmatico è la menzione di un'invocazione del nome di Allâh nelle deposizioni rese nell'inchiesta di Carcassonne – a proposito del preteso idolo divenuto famoso sotto il nome di Bafometto –, menzione che si trova riportata egual-

mente in una testimonianza nell'inchiesta di Firenze. Un dignitario, il precettore di Aquitania, fa allusione in tale circostanza a « un amico di Dio, che parlava a Dio a suo piacimento ed era il protettore dell'Ordine ».[15] Quale poteva essere questo Protettore, cui era riconosciuto un così alto grado spirituale? Questo stesso titolo implica una funzione superiore a quella della più alta autorità dell'Ordine e sconfinante dal suo ambito. Non si può evitare di pensare qui a ciò che, in base alle testimonianze dei lama tibetani, F. Ossendowski riporta del Re del Mondo, « che può parlare a Dio come io vi parlo ».[16] Trattandosi di atti istruttori, dunque *a priori* poco attendibili, noi ci asteniamo dal trarre qualsiasi conclusione da questo accostamento fra una invocazione del Nome Allâh e il misterioso Protettore dell'Ordine, anche se elementi di tal genere sono più probabilmente deformati che non interamente inventati. È in tutti i casi verosimile che ci si avvicini molto in questo punto al famoso Segreto dei Templari.

« Dopo la distruzione dell'Ordine del Tempio » dice René Guénon « gli iniziati all'esoterismo cristiano si riorganizzarono, in accordo con gli iniziati all'esoterismo islamico, per mantenere, nella misura del possibile, il legame che era stato apparentemente spezzato da quella distruzione ». Questo legame fu nuovamente spezzato nel XVII secolo, epoca nella quale gli ultimi Rosacroce si ritirarono in Oriente. René Guénon nota a questo proposito nello stesso passo: « Sarebbe del tutto inutile cercare di determinare "geograficamente" il luogo in cui i Rosacroce si ritirarono; di tutte le asserzioni che si trovano a questo riguardo, la più vera è certamente quella secondo cui essi si rifugiarono nel "reame del Prete Gianni", non essendo altro, quest'ultimo, che una rappresentazione del Centro spirituale supremo, dove sono in effetti conservate allo stato latente, fino alla fine del ciclo attuale, tutte le forme tradizionali che, per una ragione o per un'altra, hanno cessato di manifestarsi all'esterno ».[17]

È tale nozione del Centro supremo che conferisce a tutti questi fatti il loro autentico valore, poiché essa

domina l'insieme del simbolismo del *Parzival*. È la vera Terra Santa dell'esoterismo medievale, cristiano, giudaico o islamico. Quest'ultimo, in ciò che lo concerne, vi si riferisce con una certa frequenza, sebbene lo faccia in una forma sempre più o meno velata. Lo si è visto più sopra a proposito della « Terra celeste ». L'insegnamento dei Fratelli della Purezza (*Ikhwânu-ç-Çafâ*) ne offre un altro esempio sotto il simbolo della « Città spirituale ». Quest'ordine, di linea sciita come gli Assassini, professava anch'esso apertamente l'universalità tradizionale e, notiamolo di passaggio, dava largo spazio alle scienze cosmologiche, in particolare all'alchimia (da *al-Kîmyâ*, la terra nera, sostanza mediatrice delle trasmutazioni, chiamata anche *'Ilm al-Hajar*, « Scienza della Pietra », essendo questa il Mezzo dell'Opera, *al-Iksîr*, *Iksîru-l-falâsifa*, da cui l'Occidente ha tratto « elisir »). Si trova inoltre menzione del Centro Supremo presso grandi maestri del Sufismo come Mohyiddîn Ibn 'Arabî e 'Abdul-Karîm al-Jîlî. Il primo vi fa allusione in numerosi poemi, e soprattutto nella prefazione delle sue *Futûhâtu-l-Mekkîyah*, tradotte e presentate per la prima volta in francese da Michel Vâlsan nel suo studio intitolato *L'investiture du Sheikku-l-Akbar au Centre Suprême.* Essendo difficile isolare dal loro contesto i passi che ci interessano, pregheremo il lettore di riferirsi a quest'opera, e ci limiteremo a citare alcune righe dell'introduzione di M. Vâlsan: « ...Lo Shaykh al-Akbar espone, sotto la forma relativamente incantatoria che caratterizza i testi liminari degli scritti islamici, il suo accesso al Centro Supremo della Tradizione Primordiale e Universale, che egli indica qui più volte con il termine di *Al Mala'u-l-A'lâ*, il "Pleroma Supremo" o la "Assemblea Sublime". Questa Assemblea, situata in una regione sottile le cui designazioni ricordano quel che le tradizioni dell'Asia centrale dicono della *Agarttha*, il Reame nascosto del Re del Mondo, è presieduta dall'Essere muhammadico primordiale, la cui natura e i cui attributi, tenuto conto delle particolarità della formulazione islamica, corrispondono assai chiaramente a quelli che René Guénon ha indicato per la personificazione del *Manu* primordiale, e che la dottrina cristiana

presenta sotto la forma del misterioso *Melki-Tsedeq* "che è senza padre, senza madre, senza genealogia, la cui vita non ha né inizio né fine, ma che è fatto in tutto simile al Figlio di Dio" e che "rimane sacerdote per l'eternità" » (*Ebrei* VII, 1-3).[18]

Non bisogna inoltre stupirsi per la comune partecipazione cosciente del Cristianesimo e dell'Islam al Mistero profetico permanente designato dalle Scritture mediante la figura di *Melki-Tsedeq*, poiché fu appunto quest'ultimo a investire e benedire Abramo nel nome del Dio Altissimo e, attraverso di lui, le tre tradizioni monoteiste di cui egli è la radice. Le Scritture dicono che vive perennemente, e il suo Ordine con lui. Ed è proprio per il fatto che l'Islam e il Cristianesimo sono membri di quest'Ordine e compartecipi di ciò che Isaia chiama la « sostanza dei misteri » che si è potuto vedere il primo donare e il secondo ricevere quell'assistenza segreta che ha permesso al Graal, ossia a questa stessa sostanza nascosta nel cuore di ogni tradizione autentica e intatta, di rifiorire per un istante alla luce in Occidente. Che l'Ordine del Graal non fosse nient'altro che una espressione dello stesso Ordine di Melki-Tsedeq o Re del Mondo, la sola menzione del Prete Gianni nel *Parzival* è sufficiente ad attestarlo; e si sa che, secondo il *Titurel*, sarà presso il Prete Gianni che il Graal troverà un rifugio che si configura in realtà come un ritorno alla patria.[19]

Ci si domanderà se, al di fuori degli indizi convergenti da noi rilevati in questo studio – che non ha del resto la pretesa di essere esaustivo –, esista una certezza positiva su una volontà cosciente di assistenza dell'esoterismo islamico nei confronti di quello cristiano. Una tale certezza in effetti esiste poiché, come indica Michel Vâlsan nel suo studio su *Les derniers hauts grades de l'écossisme et la réalisation descendante*, « nell'esoterismo islamico, e secondo la sua propria "prospettiva", è detto che il *Qutb* (Polo o capo supremo della gerarchia iniziatica ed erede spirituale del Profeta la cui funzione è rappresentata in permanenza nell'Islam) accorda il suo soccorso provvidenziale non solamente ai Musulmani, ma anche ai Cristiani e ai Giudei... ».[20] Per mostrare inoltre come, nella dottrina dell'esoterismo islamico, la nozione del Polo si articoli con quella del Centro supremo, noi citeremo un altro passo dello stesso studio, dove l'autore si riferisce ancora alle *Futûhât al-Mekkîyah* di Mohyiddîn Ibn 'Arabî: « Secondo lo Sheykh al-Akbar (*Futûhât*, cap. 73), il Polo islamico e i suoi Imâm sono i rappresentanti di profeti viventi che costituiscono la gerarchia fondamentale e perpetua della tradizione nel nostro mondo. Questa corrispondenza è indicata secondo una configurazione speciale della gerarchia superiore islamica, nella quale il Polo e i due Imâm sono compresi nel quaternario degli *Awtâd*, i Pilastri, funzioni su cui si fonda l'Islam, e le cui posizioni simboliche sono i quattro punti cardinali. Questi *Awtâd* sono i "vicari" (*nuwwâb*, sing. *naib*) dei quattro profeti che la tradizione islamica generale riconosce come non colpiti dalla morte corporale: Idrîs (Enoch), Ilyâs (Elia), Aissa (Gesù) e Khidr. I primi tre sono propriamente dei *rusul*, vale a dire dei "legislatori", che però non hanno il compito di formulare alcuna nuova legge, giacché il ciclo legiferante si è chiuso con la rivelazione muhammadica. Il quarto, Khidr, su cui vi sono comunemente delle divergenze riguardo al fatto se sia un "profeta" (*nabî*) o un santo (*walî*), corrisponde, secondo lo Shaykh al-Akbar, a una funzione di Profezia generale che, per definizione normale, non comporta attributo legiferante. Questi esseri, o piuttosto queste funzioni, sono i Pilastri (*al-Awtâd*) della Tradizione Pura (*ad-Dînu-l-Hanîfî*), che è evidentemente la Tradizione primordiale e universale, con la quale l'Islam si identifica nella sua essenza. Bisogna aggiungere che se tali funzioni primordiali sono designate da Profeti unicamente apparsi nel corso dell'attuale ciclo umano, questa, secondo lo Shaykh al-Akbar, è una maniera per convalidare, con fatti riconosciuti dalla tradizione islamica in generale, l'affermazione dell'esistenza di un Centro supremo al di fuori della forma specifica dell'Islam e al di sopra del centro spirituale islamico ».[21]

Queste indicazioni sono in grado, riteniamo, di si-

tuare nella sua autentica prospettiva il ruolo provvidenziale dell'Islam riguardo al Cristianesimo. Se ci fosse necessità di altre prove relative a questo ruolo, ricorderemo i viaggi in terra islamica (Siria, Arabia, Marocco) attribuiti a Christian Rosenkreutz, il leggendario fondatore dei Rosacroce, eredi spirituali del Templarismo, viaggi in cui René Guénon, in un passo già citato, vedeva appunto la conferma di un accordo dei due esoterismi, islamico e cristiano, in vista di un ristabilimento delle organizzazioni iniziatiche d'Occidente dopo la distruzione dell'Ordine del Tempio, e il tentativo di « mantenere nella misura del possibile il legame apparentemente infranto da questa distruzione ». René Guénon aggiungeva: « Questa collaborazione dovette continuare in seguito... Noi ci spingeremo anche più lontano: gli stessi personaggi, sia che provenissero dal Cristianesimo o dall'Islam, hanno potuto, se sono vissuti in Oriente e in Occidente (e le allusioni costanti ai loro viaggi, a parte ogni simbolismo, fanno pensare che questo dovette essere il caso di molti fra loro), essere nello stesso tempo Rosacroce e *Sufi* (o *mutaçawwifûn* dei gradi superiori), poiché lo stato spirituale da loro raggiunto implicava che essi erano al di là delle differenze esistenti fra le forme esteriori, le quali non compromettono per nulla l'unità essenziale e fondamentale della dottrina tradizionale ».[22]

E sebbene René Guénon, scrivendo queste righe, non abbia senza alcun dubbio pensato a Gahmuret e a Feirefiz, le sue parole non sembrano forse una spiegazione, e la più precisa, della loro ambiguità spirituale, e l'illustrazione di uno dei temi principali del *Parzival*? Si è potuto vedere come questo tema, che si ricollega alla costituzione profonda dell'Ordine tradizionale universale, non derivi da una finzione, ma da realtà spirituali che si esprimono in una dottrina ispirata direttamente da un insegnamento sacro, e trasmessa da maestri la cui conoscenza di tali cose non è più dubitabile della loro santità. Si è potuto inoltre vedere come l'assistenza che possono reciprocamente offrirsi in ogni momento le diverse forme tradizionali particolari non implichi alcuna superiorità essenziale dell'una sull'altra;

che questo non è affatto il caso di individui o gruppi isolati o senza mandato, e che non deriva infine da nessun disegno propriamente umano di competizione religiosa o politica. Si tratta qui del mistero permanente della Presenza divina (*Shekinah*), della sua immanenza nell'uomo e nel mondo, senza la quale il mondo svanirebbe, e delle forme della sua attualità provvidenziale in questo o in quel momento della storia, in rapporto anche al fatto che particolari carenze cicliche, non necessariamente accidentali, possono indurre alcuni elementi dell'Ordine totale, meglio conservati e più operanti, a prestare il loro aiuto ad altri, al fine di mantenere l'equilibrio complessivo o di ristabilirlo su nuove basi e con formule nuove.

Il Graal era e rimane il simbolo reale di questa Presenza. Ed esso non è una finzione, come non lo è questa Presenza.

Note

[1] Vedere per esempio A. Luchaire, *Innocent III*, tomo II, Hachette, Paris, 1907; E. Rey, *Les colonies franques de Syrie aux XII et XIII siècles*, Paris, 1883. Vedere anche gli *Extraits des historiens arabes des Croisades* di Reinaud e la *Histoire des Croisades* di Michaud, Paris, 1811-1822. Più recentemente J. Richard, *Le Royaume latin de Palestine*, Presses universitaires, Paris 1954.

[2] René Grousset, che cita questo passo nella sua *Epopée des Croisades* (Plon, Paris, 1939), aggiunge: « I contatti fra emiri e cavalieri erano così confidenziali che un signore franco propose di tenere presso di sé il figlio di 'Usâma per allevarlo nella scienza della Cavalleria ».

[3] E. Rey, *op. cit.*

[4] Il Gran Maestro, in particolare, era assistito regolarmente da uno « scrivano saraceno ». Cfr. Regola, *op. cit.*, pag. XVII.

[5] Abû-l-Farâj, *Chronicum Ecclesiasticum*, J.-B. Abeloos e T. J. Lamy, Lovanii, excud. C. Peters, 1872-1877, pag. 360.

[6] *Grandes Chroniques de France*, pubblicato da J. Viard, Champion, Paris, 1932, tomo VII, pag. 135. Nell'esempio citato questa amicizia va fino al legame rituale consacrato dalla commistione del sangue. Altro esempio che mostra, se non l'amicizia, almeno una considerazione eccezionale: nel 1291, al tempo della presa d'Acri, il sultano Malik el-Asraf annuncia il prossimo assalto al Gran Maestro, Guillaume de Beaujeu, nei seguenti termini: « ...A voi, Maestro, nobile Maestro del Tempio, la salute e la nostra buona volontà. Poiché siete stato un vero uomo, noi vi mandiamo lettere di nostra volontà... », Melville, *op. cit.*, pag. 240.

[7] Cfr. G. Lizerand, *op. cit.*, pag. 122.

[8] Bédarride, *Le Livre d'instruction du Chevalier Kadosh*, Gloton, Paris, pag. 15.

[9] Sugli Assassini, vedere J. de Hammer, *Histoire de l'Ordre des Assassins*, trad. Hellert e de la Nonais, Paris, 1833; Defrémery, *Documents sur l'histoire des Ismaëliens ou Bâtiniens de la Perse, plus connus sous le nom d'Assassins*, in *Journal Asiatique*, febbraio-marzo 1860; St. Guyard, *Un Grand Maître des Assassins au temps de Saladin*, Imp. Nat., Paris, 1877; *Encyclopédie de l'Islam*, Leyden-Paris, 1908, s. v. *Assassins.* Sulle dottrine ismaelite, vedere le opere di Henry Corbin già citate, alle quali si possono aggiungere il *Livre du Glorieux*, in *Eranos Jahrbuch* (vol. XVII), Rhein-Verlag, Zurigo, 1950, e quelle di W. Ivanow, particolarmente, sulla gerarchia esoterica nell'Ismaelismo di 'Alamût, *On the Recognition of the Imâm*, Bombay 1947.

[10] Henry Corbin, *Etude préliminaire*, *op. cit.*, pag. 144.

[11] *Ibid.*, pag. 30.

[12] *Journal Asiatique*, gennaio 1849.

[13] Fauriel, *op. cit.*, tomo III, pag. 319.

[14] Vedere a questo proposito la nota di M. Michel Vâlsan nell'opera postuma di René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, *op. cit.*, pag. 47. Queste bevande designano simbolicamente le quattro Scienze, che sono, secondo Mohyiddin Ibn 'Arabî, la « Scienza degli stati spirituali » (*'ilmu-l-ahwâl*) alla quale corrisponde il « Vino »; la « Scienza assoluta » (*al-'ilmu-l-mutlaq*) alla quale corrisponde l'« Acqua »; la « Scienza delle leggi rivelate » (*'ilmu-sh-shawâri'*), rappresentata dal « Latte », e la « Scienza delle norme sapienzali » (*'ilmu-n-nawâmîs*) rappresentata dal « Miele ». Queste quattro sostanze, fa notare M. Vâlsan, sono quelle delle quattro specie di ruscelli paradisiaci, secondo il Corano, XLVII, 16-17. Si tratta dunque di ben altra cosa che un « brindisi », come vorrebbe Hammer.

[15] Henri Martin, *Histoire de France*, Paris, 1871, tomo IV.

[16] Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux*, Plon, Paris, 1953, seconda ed., pag. 242.

[17] René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, *op. cit.*, pag. 249.

[18] Michel Vâlsan, *L'Investiture du Sheikh el-Akbar au Centre suprême* in *Etudes Traditionnelles*, 1953, n. 311.

[19] Noi non tratteremo qui più a fondo il problema del Prete Gianni, che non rientra nel quadro di questo lavoro e merita uno studio particolare. Precisiamo soltanto che non si deve vedere in questo sovrano, allo stesso tempo re e prete, il Re del Mondo, ma uno dei suoi rappresentanti, e colui che René Guénon chiama il Capo della « copertura esteriore » del Centro supremo. All'epoca di cui stiamo parlando e fino all'avvento di Gengis-Khan e dei suoi successori, che sembrano aver assunto alcune delle sue funzioni temporali, quest'altra funzione tradizionale si appoggiava sulla Chiesa nestoriana, la quale, per cinque secoli, estese la sua autorità sulla maggior parte dell'Asia, dalla Persia fino alla Cina. L'iscrizione della mirabile stele di Si-ngan-fu, alla quale abbiamo già fatto allusione, testimonia dei rapporti diretti dei Nestoriani con la Contrada suprema, la misteriosa Ts'in o Siria primordiale, ed è verosimilmente per questo che il Nestorianismo era conosciuto in Asia sotto il nome di « religione luminosa » (cfr. F. Nau, *op. cit.*). Ora, la nozione di questa « Siria » simbolica ritorna costantemente negli scritti dei Fedeli d'Amore, e di Dante in particolare. Bisogna inoltre rilevare che la croce a otto punte del Tempio e dell'Ospedale, e quella che figura nello stemma della Linguadoca, sono la replica esatta di croci nestoriane ritrovate su pietre tombali in Asia centrale. I Nestoriani, che si definivano essi stessi Caldei e dicevano che Nestorio aveva professato la loro dottrina, e non il contrario, ebbero una parte importante nello sviluppo intellettuale islamico nel Vicino Oriente, e fu attraverso loro che gli Arabi conobbero i Greci prima di farli conoscere all'Occidente. Dal tempo del Profeta, che il maestro nestoriano Sergio Bahira fu il primo a riconoscere, fino alla fine del Califfato, i Musulmani accordarono ai Nestoriani un'amicizia mai smentita, ben più profonda di una semplice tolleranza religiosa, e inspiegabile se non con un profondo accordo sul piano esoterico. Noi citeremo solamente, come prova, queste indicazioni di Henry Corbin: « Mi sembra importante segnalare i rapporti fra mistici dell'Islam e mistici cristiani siriaci, in questo dominio della esperienza illuminativa. Certamente, nozioni e lessico risalgono a origini comuni e lontane, ma vi è di più. Wensinck si era già impegnato a mostrare le convergenze (ed i prestiti) fra l'opera di Al-Ghazzâlî (morto 1111) e quella del gran dottore giacobita Bar-Hebraeus (morto 1286). Ora, le allusioni alle quali ricorre Suhrawardî nel prologo della sua Epistola (*Epître de la modulation du Sîmorgh*, traduzione parziale di H. Corbin, nella rivista *Hermès*, terza serie, III, 1939) per descrivere il *Sîmorgh* mistico, sono appunto riprese, e fino alla concordanza letterale, da Bar-Hebraeus nel prologo del *Book of the Dove* (traduzione Wensinck, Leyden, 1919, pagg. 3-4). Non si tratta più evidentemente del Sîmorgh, e neppure della colomba mortale, messaggera di Noè, ma del simbolo mistico dello Spirito

Santo » (*Suhrawardî d'Alep, fondateur de la dottrine illuminative*, G.-P. Maisonneuve, Paris 1939, pag. 45).

[20] Michel Vâlsan, *Les derniers hauts grades de l'Ecossisme et la Réalisation descendante*, in *Etudes Traditionnelles*, 1953, n. 309, pag. 225.

[21] *Ibid.*, n. 308, pagg. 166-167.

[22] René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, *op. cit.*, pagg. 252-253.

CAPITOLO SETTIMO

BREVE PANORAMICA DEGLI ALTRI ROMANZI DEL GRAAL

Il problema teologico e intellettuale posto dalla coesistenza e dal rispettivo valore delle « tre fedi » giudea, cristiana e islamica è stato uno dei principali oggetti di meditazione del mondo medievale. Alcuni racconti, come il noto e largamente diffuso apologo dei *Tre anelli*, mostrano in quali termini di identità un tale problema si ponesse e lasciano intendere che le élites, quanto meno, erano ben coscienti di come non avesse soluzione se non sul piano esoterico.[1] Ma per trovare altri esempi di un'audacia calcolata, sotto il suo simbolismo trasparente, paragonabile a quella del *Parzival*, bisogna attendere Dante e i *Fedeli d'Amore*, che non erano d'altronde se non i successori di una stessa scuola; ma le audacie di questi ultimi concernevano soprattutto il « mistero imperiale », la questione dell'unità tradizionale ad esso necessariamente legata, e che aveva dovuto essere occultata sotto la pressione delle circostanze determinate dall'abolizione dell'Ordine del Tempio. Ci si domanderà tuttavia se gli altri romanzi del Graal, in mancanza di prese di posizione così nette come quelle di Wolfram, non mostrino traccia di influenza o di tendenze analoghe.

Abbiamo visto che il *Perceval* di Chrétien de Troyes, pur derivando certamente dalla stessa fonte del *Parzival*, come dimostrano sia la sua stessa analisi che le affermazioni di Wolfram, non offre, almeno apparentemente, alcun indizio in tal senso, e abbiamo ritenuto di poter concludere che stava in questo, senza dubbio, una delle principali ansie di quest'ultimo. Noi abbiamo tuttavia rilevato presso Chrétien la traccia di una dottrina dell'invocazione dei Nomi divini, la quale, pur essendo esistita nell'esoterismo cristiano, non può essere che di origine giudaica o islamica. Questo fatto non farebbe che confermare, se ve ne fosse bisogno, la veridicità di Wolfram relativamente all'esistenza di una tradizione provenzale del Graal, di origine orientale e di filiazione

islamica, di cui Chrétien sarebbe stato pubblicamente il primo, se non il più fedele, interprete. I vincoli dei conti di Fiandra coi Crociati possono testimoniare nello stesso senso.

Quanto alla *Estoire dou Graal* di Robert di Boron, essa sembra riferirsi a una tradizione puramente cristiana i cui elementi fondamentali si sono voluti vedere in testi come L'*Evangelo di Nicodemo* e la *Gemma animae* di Honorius d'Augusta. Ma il primo non offre che una parte della leggenda di Giuseppe d'Arimatea e il secondo una similitudine di interpretazione del simbolismo della messa; non vi si trova allusione alcuna alla leggenda propriamente detta del Santo Vaso. Perché essa non si manifesta che alla fine del XII secolo, quando le reliquie di Giuseppe erano venerate da molti secoli a Moyen-Moûtier, e poi a Glastonbury? Si può dire, certo, che i « grandi chierici » depositari dei « grandi segreti » del Santo Graal nel « grande Libro » di cui Robert si dice tributario, scelsero un momento spiritualmente opportuno che, come per l'opera di Chrétien e in seguito ad essa, imponeva questa manifestazione. Ma è legittimo pensare che se questo momento si è presentato proprio allora, ciò è dovuto a un concorso preciso di circostanze favorevoli, le più importanti delle quali sono, da una parte, quelle reminiscenze celtiche dell'XI secolo che sono state chiamate il Neo-Druidismo, e dall'altra soprattutto i rapporti stabiliti con l'Oriente in occasione delle Crociate. Notiamo a questo proposito che Gautier di Montbéliard, patrono di Robert, partì crociato nel 1199, e che, secondo Hélie de Boron, suo parente e autore di un epilogo del *Tristan* di Luce de Gast, la famiglia di Boron era alleata a quella dei Barres, la quale contava fra i suoi membri alcuni nobili che avevano comandato in Oriente e anche un Gran Maestro del Tempio.

Fra le opere posteriori, abbiamo visto che solo il *Nouveau Titurel* di Albrecht, scritto verso il 1270, nel quale si trova d'altronde inserito il frammento epico del *Titurel* dello stesso Wolfram, mostra rapporti evidenti con il *Parzival*, di cui si presenta come complemento e continuazione. Albrecht riprende la storia degli

ascendenti di Parzival, particolarmente di Titurel e di Gahmuret. Egli dice che Dio, dopo aver fissato la residenza del Graal ai confini nord-orientali della Spagna, lo trasferisce infine, a causa dell'accrescersi del peccato sulla terra, in India, non lontano dal Paradiso Terrestre, dove esso è affidato alla custodia del Prete Gianni, prima che Parzival divenga egli stesso il Prete Gianni. Il Tempio del Graal in Spagna, costruito su un modello ispirato da Dio stesso e « disposto come il Palazzo maestoso che il Prete Gianni aveva elevato in India su ordine del Cielo », era una costruzione meravigliosa, edificata secondo lo stesso schema circolare, ternario e radiante dei santuari dell'Ordine del Tempio, consacrata come questi al Santo Spirito e vigilata da « Templari ».[2] Si tratta dunque di un'opera della stessa scuola del Parzival, che sviluppa quanto esso aveva iniziato.

Il *Nouveau Titurel* presenta, rispetto a tutti gli altri testi della seconda e terza epoca, un contrasto rilevante quanto il *Parzival* rispetto a quelli di Chrétien e di Robert, da cui essi derivano. Si rilevano tuttavia nelle opere in prosa collegate al ciclo cosiddetto di Map alcuni indizi per noi interessanti: uno di essi è lo scudo bianco a croce vermiglia donato da Giuseppe d'Arimatea a Evalach, re di Sarras, battezzato con il nome di Mordrain e antenato di Galaad. Questo scudo, che attenderà quattrocento anni l'eletto che deve armarsene per terminare la Cerca, aveva procurato a Evalach in pericolo il soccorso di Dio sotto forma di un cavaliere bianco portante, anch'egli, uno scudo bianco a croce vermiglia, che fu l'artefice della sua vittoria, poi del suo battesimo e infine della consacrazione di Sarras come Città del Graal. Se si ricorda che la croce vermiglia era stata imposta nel 1146 dal papa Eugenio III, discepolo di san Bernardo, sul bianco mantello dei Templari come un privilegio esclusivo dell'Ordine, si potrà vedere in ciò un'allusione abbastanza precisa a quest'ultimo – il simbolismo medievale, infatti, non teneva conto del tempo –, il che concorderebbe con le influenze cistercensi riconosciute nella *Queste du Graal* e con gli stretti legami che notoriamente univano i due ordini di Cîteaux e del Tempio. Un altro indizio è la stessa città di Sarras,

di cui l'autore ha cura di dire che è da essa che i Saraceni sono usciti, e non da Sarah, moglie di Abramo. In questa città dell'Egitto si trovava il « Palais Espéritueus » da tempi molto antichi, poiché il profeta Daniele, sulla strada verso la prigionia, ne aveva letto il nome scritto in ebraico sulla sua porta. È qui che Giuseppe d'Arimatea venne a fondare, dopo aver lasciato la Palestina, la sua comunità e a stabilire la sede del Graal, ed è qui che doveva giungere più tardi il discendente di Evalach-Mordrain, Galaad, sulla nave di Salomone, per essere ammesso a vedere « apertamente » il Graal e a concludere la Cerca. Vi è in ciò un'allusione abbastanza chiara a un centro spirituale anteriore al Cristianesimo, con l'indicazione velata di una convergenza, in terra d'Egitto, dei tre esoterismi giudaico, cristiano e islamico. Questa convergenza è confermata, per i primi due, dal fatto che, in un altro passo, Galaad, il sigillo della cavalleria, è indicato come la fine del lignaggio di Salomone: per lui il re-profeta aveva fatto costruire in anticipo la nave sacra, « emblema della nuova casa » di Dio. Non si può evitare di rilevare che proprio in Egitto ha avuto origine la tradizione ermetica, la quale doveva, nell'alto Medio Evo, incorporarsi sia al Giudaismo che al Cristianesimo e all'Islam. L'Ermetismo è messo tradizionalmente in rapporto con Heliopolis, la città del Sole. Ora, il più bel tempio di Sarras era il Tempio del Sole, e i Saraceni lo « tenevano in grande onore... ».[3]

Quando abbiamo parlato di un contrasto del *Parzival* e del *Titurel* con le altre diramazioni del Graal, va da sé che non abbiamo inteso minimizzare il valore di queste fonti. Il contrasto non riguarda gli elementi tradizionali, ma la loro utilizzazione nel corpo dell'opera e la luce in cui essi sono posti. Non si trova qui, in effetti, alcuna delle nozioni capitali che caratterizzano così fortemente l'opera di Wolfram e quella di Albrecht: la nozione dell'universalità del Graal, quella del legame con l'Islam e con il Prete Gianni, quella dell'Ordine e dell'Impero del Graal. L'assegnazione a Sarras della vera origine dei Saraceni è utilizzata unicamente in senso ostile, e qui non importa se sia una

ostilità finta o reale. Il Graal, d'altra parte, diviene così specificamente cristiano, malgrado il riferimento a Salomone, che la sua storia viene considerata come una delle tre sole cose che il Cristo abbia mai scritte di sua mano (le altre due essendo la preghiera domenicale e le parole scritte per terra riguardo alla donna adultera), e la sola che egli abbia scritta dopo la sua resurrezione. Oltre a questo, l'influenza della Chiesa nelle opere secondarie è abbastanza sensibile, se un commentatore ha potuto dire che la *Cerca del Graal* « faceva tutto rientrare nell'ordine romano ».[4] Pur senza sottoscrivere questa affermazione, se si intende per « ordine romano » la sola disciplina exoterica, si deve comunque riconoscere che vi è in questo una tendenza netta, particolarmente evidente nelle rispettive versioni dell'occultamento finale del Graal: in Wolfram, pur « nascosto a tutti gli occhi », esso rimane sulla terra d'Occidente; in Albrecht si ritira vicino al Paradiso terrestre, ma resta presente quaggiù; nella *Cerca*, al contrario, esso è elevato al cielo.

Queste considerazioni sommarie, necessariamente limitate ai punti principali, permettono di comprendere che se il mistero del Graal è unico nel suo fondo spirituale, esso ha dato luogo a un insegnamento piuttosto diversificato riguardo agli sviluppi dottrinari della sua « materia » simbolica. È questo un fatto nella interpretazione del quale la prudenza non è mai troppa. Vi è peraltro un punto fermo, essendo di pura constatazione: le diramazioni uscite da Chrétien e Robert si sono unite intorno al tema del Vaso cristico per costituire la potente corrente da cui dovevano nascere, dopo le opere parallele di un anonimo e di Gaucher de Denain – quest'ultimo seguito dalle continuazioni di Mannessier e di Gerbert de Montreuil – il grande ciclo di Lancelot (*Lancelot* propriamente detto, *Queste du Graal, Morte Artu*), che Dante chiamava gli *ambages regis Arturi pulcherrimae*, e infine il Perlesvaus, mentre la diramazione uscita da Wolfram, sia pur meno feconda, affermava la sua vitalità con il *Titurel di Albrecht*. Si riconoscono qui due correnti distinte, una strettamente

occidentale, espressione di una scuola o piuttosto di un gruppo di scuole indubbiamente in rapporto con gli Ordini di San Benedetto (in particolare attraverso Glastonbury) e di Cîteaux, l'altra di filiazione orientale ed esprimente la dottrina dell'Ordine del Tempio. Ma prima di cercare di penetrare il senso di questa dualità, è necessario esaminare ciò che hanno rappresentato, nel pensiero del Medio Evo, il simbolismo arturiano e la nozione dell'Impero.

Note

[1] Vedere questo racconto, nelle sue diverse versioni, in Gaston Paris, *La poésie au Moyen-Age*, Hachette, Paris, 1906, tomo II. In quella che sembra la più antica, la questione del valore rispettivo delle religioni è posta dal re Pietro d'Aragona (1095-1104) a un giudeo, il quale risponde raccontando la storia di un padre che trasmette in eredità ai suoi due figli due pietre egualmente preziose, e così conclude: « Invia, o re, un messaggero al Padre che è nei Cieli; Lui, che è il più grande gioielliere, saprà indicare il diverso valore delle pietre ». Nel *Novellino* (fine del XIII secolo) è ancora un giudeo a esser messo alla prova sullo stesso tema; e costui risponde a Saladino con la parabola dei Tre Anelli. Nel *Decamerone* di Boccaccio, identica storia. *Ma qui il giudeo si chiama Melki-Tsedeq*: Boccaccio, com'è noto, era un Fedele d'Amore.

[2] Cfr. Oswald van den Berghe, *Le Temple du Graal*, in *Annales Archéologiques*, tomo XVII, luglio 1857, pagg. 216-226.

[3] Hucher, *op. cit.*

[4] René Nelli, *Le Graal dans l'ethnographie*, in *Lumière du Graal*, *op. cit.*, pag. 34.

CAPITOLO OTTAVO

L'INCONTRO CELTICO

Una delle prove incomparabili dell'alta intellettualità dei romanzi del Graal è la congiunzione perfetta dei due temi su cui essi si fondano. Al tema primitivo d'Artù e della Tavola Rotonda, quello del Graal, fino allora ignorato o taciuto, è venuto in effetti ad aggiungersi, non tanto come una continuazione, quanto come una rivelazione. « I primi introduttori delle tradizioni bardiche e del ciclo di Artù in Francia, » dice lo storico Henri Martin « Geoffroy di Monmouth, Wace, l'autore, chiunque sia, della *Vie de Merlin*, in versi latini, l'autore o gli autori dei frammenti del *Tristan* in versi francesi, e anche Chrétien de Troyes nel *Chevalier au Lion* e nel *Chevalier à la Charrette*, non avevano fatto cenno alla leggenda (del Graal). Sembra che essa sia giunta fra i chierici e i trovatori della corte di Enrico II qualche anno dopo la redazione del *Brut* da parte di Wace... Non appena la leggenda si diffonde tra i letterati della corte anglo-normanna, fra i quali, cosa notevole, figurano numerosi cavalieri, essi la sviluppano e l'ampliano, e operano, fra essa e il ciclo della Tavola Rotonda, una combinazione che non aveva mai avuto luogo presso i Galli ».[1] Noi ignoriamo se questa « combinazione » sia avvenuta effettivamente alla corte di Enrico II o se, piuttosto, le organizzazioni iniziatiche che ne sono responsabili non abbiano trovato qui un luogo favorevole alla sua diffusione. L'importante è, come dice altrove Henri Martin, che il ramo del Graal sia stato « innestato » sull'albero venerabile sviluppatosi in terra celtica; e se la saldatura fra i due temi risulta invisibile quanto quella della spada di Perceval, al punto che il secondo appare come il compimento, il perfezionamento del primo, è perché essa risponde a una necessità intima di logica simbolica, e non perché il Graal figurasse primitivamente nella finalità *apparente* dell'impero di Artù e dell'istituzione della Tavola Rotonda. Quando,

verso il 1180, il Graal apparve per la prima volta con l'opera di Chrétien de Troyes, la grande leggenda arturiana era già divulgata in tutto il mondo occidentale da numerosi anni, durante i quali, bastando evidentemente a se stessa, aveva apportato, grazie ai trovatori e ai *trouvères* un profondo contributo allo sviluppo della Cavalleria. Essa non aveva fatto, in questo, che collegare nella loro funzione le Chansons de Geste del ciclo di Carlo Magno e i romanzi antichi (*Roman d'Alexandre*, *Roman de Thèbes*, *d'Enèas*, *de Troie* etc.): essa ne aveva trasposto l'oggetto su un piano più strettamente *leggendario*, cioè più intellettualmente leggibile e più direttamente iniziatico. Questo, noi riteniamo, è il motivo reale dell'avvento trionfale della « materia di Bretagna », e richiede qualche osservazione.

Contrariamente a quanto in genere si crede, la tradizione celtica non è scomparsa al tempo dell'evangelizzazione della Gallia e della Bretagna insulare. Si trovano tracce della sua attività non solo al tempo di quel rinnovamento celtico-cristiano dell'XI secolo che è stato chiamato il Neo-Druidismo, ma persino nel XIV e anche nel XV secolo. Gli oracoli di Merlino, in particolare, sono stati ascoltati durante tutto il Medio Evo, e non soltanto dal popolo, ma anche dai principi e dai chierici (come Orderic Vital, Suger, Alain de Lille), senza opposizione della Chiesa, che li ha proibiti solo dopo il Concilio di Trento, quand'essi non sussistevano più che come semplici superstizioni.[2] I paesi celtici sono gli unici in cui il Cristianesimo sia stato accolto spontaneamente e quasi senza spargimenti di sangue, ed esso dovette a questa sintesi dottrinale – nella quale non è eccessivo vedere una sorta di miracolo intellettuale, con una tradizione in forma di Saggezza o di Conoscenza analoga per molti aspetti all'Induismo – la conservazione della sua origine esoterica primitiva, assai più del Cristianesimo di giurisdizione romana, da cui era indipendente. Questa sintesi spiega in particolare perché l'Armorica sia stata evangelizzata non da missionari di Roma, ma dal Cristianesimo celtico, come facente parte del dominio tradizionale, vale a dire spirituale, della Bretagna sacra.

Per molti secoli le due tradizioni coesistettero fianco a fianco, e il Cristianesimo a poco a poco assunse la comunità generale dei popoli bretoni, mentre il Druidismo propriamente detto si ritirava in un ordine di attività sempre più occulto, di forma principalmente eremitica. « Accanto all'insegnamento pubblico del clero (cristiano) » dice ancora Henri Martin « i bardi hanno un insegnamento segreto, inconciliabile non con la metafisica cristiana, ma con il Cristianesimo romano del Medio Evo e con gran parte delle dottrine accreditate dalla Chiesa, soprattutto dopo Sant'Agostino. Essi hanno conservato qualcosa dei simboli e dei riti di iniziazione del Druidismo... Là (nel santuario dottrinale celtico) riposano questi *arcani* che, trasmessi nel corso dei secoli dalla tradizione orale, saranno, grazie a una felice trasgressione delle antiche norme, consegnati alla scrittura nel momento in cui i riti bardici saranno sul punto di scomparire... È là (nel libro degli Arcani, *Cyfrinac'h*) che il pensiero celtico, prima di spogliarsi delle sue forme particolari e caduche, ha deposto ciò che esso conteneva di immortale, il suo grande sistema sui destini dell'anima e della personalità divina e umana, ravvivato da una fiamma d'amore divino acceso alla torcia del Cristo ».[3]

I Druidi, nella loro grande maggioranza, avevano aderito alla nuova religione, divenendo soprattutto quei misteriosi monaci Kuldei, sui quali la storia è più o meno muta, ma di cui è almeno certo che contribuirono ad assicurare al Cristianesimo la sacra eredità del Celtismo agonizzante. Che questa eredità abbia partecipato alla « infanzia » del Graal, è quanto testimoniano non solo la presenza di elementi celtici puri nella struttura della leggenda, ma anche l'esistenza anteriore, presso i Bretoni, di una tradizione originaria della coppa salvifica, contenente l'« acqua di resurrezione ». Questa coppa figurava da decine di secoli nello zodiaco delle pietre del tempio stellare di Glastonbury, e si ritrova nei poemi bardici. Taliésin in particolare, il grande bardo del VI secolo, diceva che essa « ispira il genio poetico, dona la saggezza, svela ai suoi adoratori la scienza dell'avvenire, i misteri del mondo ».[4] « I suoi bordi » dice ancora

Taliésin « sono ornati da file di perle e di diamanti », il che, al prezzo del mutamento delle sue virtù poetiche in virtù eucaristiche, permette di vedere in questa coppa il prototipo del vaso descritto da Chrétien de Troyes, la cui specificazione cristica esclusiva è dovuta, com'è noto, ai suoi continuatori.

Come conciliare questi fatti con il dato cristiano propriamente detto e il dato orientale? Bisogna innanzitutto precisare che, come dice Henri Hubert, « i Celti non sono una razza, ma un gruppo di popoli, o più esattamente un gruppo di società », il cui fondamento e il cui legame era il sacerdozio druidico, « istituzione panceltica, cemento della società celtica ».[5] Piuttosto che una casta vera e propria, i Druidi formavano un ordine fortemente gerarchizzato e diviso in tre classi: i Druidi propriamente detti (il cui nome pare derivare dalle due radici *dhru*, « forza », e *vid*, « veggenza », « conoscenza »), i Files o *Filid* e i Bardi; quest'ordine, aggiunge Henri Hubert, « costituisce una confraternita (*sodaliciis adstricti consortiis*) in cui doveva esservi una iniziazione, una preparazione, dei gradi di cui noi troviamo la traccia presso i *Filid* », e che « cavalca sulle tribù e sugli stati ».

Essendosi i Druidi sempre rifiutati di fissare per iscritto il loro insegnamento, quel poco che se ne conosce si fonda sulle famose *Triades* bardiche e sulle rare notizie trasmesse dagli autori antichi. È comunque possibile distinguere delle basi metafisiche rigorose e una forma di Saggezza profetica e « mistica » che è stata a volte avvicinata al profetismo giudaico, ma che la rapporta soprattutto all'Induismo. Vi si discerne in effetti una dottrina della trasmigrazione, una dottrina della realizzazione ascendente e discendente, una dottrina dei cicli cosmici, oltre a una antropologia e a una cosmologia che, per più di un tratto, richiamano quelle del Vedânta.

Un primo punto è dunque acquisito: il Celtismo non è un fatto etnico o sociologico, ma una tradizione, nel senso preciso in cui noi usiamo questa parola, secondo l'accezione che essa ha in René Guénon. Le prime manifestazioni di questa tradizione risalgono a ben prima

dell'arrivo dei popoli bretoni (Goidels e Brittoni o Kymris) sulle coste atlantiche dell'Europa, nel VI secolo prima della nostra era. Le differenze dialettali di questi popoli mostrano, esse sole, che la loro separazione era già molto antica, e che, per ritrovare l'unità celtica, « bisogna risalire fino a quella che molti ancora chiamano l'epoca neolitica, vale a dire la lunghissima serie di secoli durante i quali l'uso dei metalli fu introdotto lentamente nell'Europa occidentale e settentrionale ».[6]

Il problema delle origini del Celtismo non è d'altronde che uno degli aspetti del grande problema indoeuropeo, che segnala attraverso i millenni uno dei più intensi focolai di luce che abbiano mai illuminato la storia umana. Dobbiamo qui ricordarne sinteticamente i termini: ci si è accorti, dalla metà del secolo scorso, che esiste, fra tutte le antiche lingue delle civiltà dell'Europa e dell'Asia occidentale e centrale, una parentela tale da imporre indiscutibilmente la certezza di una sorgente comune, chiamata per convenzione « indoeuropeo comune ». Queste lingue comprendono il gruppo celtico, il gruppo italico, il gruppo germanico, il gruppo balto-slavo, il greco, l'albanese, l'armeno, l'indoiranico (sanscrito, antico persiano epigrafico, zend) l'ittita dell'Asia minore, il tocarico dell'Asia centrale, senza parlare delle lingue scomparse (tracio, frigio etc.). Le similitudini morfologiche, sintattiche e fonetiche di queste diverse famiglie hanno indotto i linguisti a concludere, con Jean Naudou, che è « necessariamente esistito un popolo indoeuropeo, forse una confederazione di società disperse su un vasto dominio e sottomesse a influenze diverse, ma fra le quali l'unità linguistica costituiva un legame cosciente ».[7] Lo studio delle affinità dei differenti idiomi, che ha permesso di distribuirli in due grandi gruppi (un gruppo orientale con l'indoiranico, l'armeno, il balto-slavo, e un gruppo occidentale con l'italo-celtico, il germanico e il greco, a cui si collega curiosamente il tocarico) ha indotto a un'altra constatazione, di non minor importanza: che « la dispersione dei gruppi indoeuropei deve esser concepita come un'*espansione a raggiera a partire dall'area iniziale di occupazione* ».[8]

Vi è la possibilità di notare, d'altra parte, che nessuna delle lingue in questione ha potuto essere considerata come la lingua capostipite, o anche come la sua filiazione principale, di cui le altre non sarebbero che ramificazioni. Se Jean Naudou ritiene, con Antoine Meillet, che « bisogna considerare (le lingue indoeuropee) come l'ulteriore sviluppo dei dialetti di una stessa lingua », la qualifica convenzionale di « indoeuropeo comune » che le si è voluta attribuire dimostra con efficacia che essa non ha potuto essere riconosciuta in alcuna delle sue derivazioni. Per Henri Hubert, l'indoeuropeo non è d'altronde « neppure l'ombra di una lingua parlata », ma solamente « un sistema di fatti linguistici », vestigia di una lingua perduta. Si può dedurre, dal confronto di queste opinioni, che la nozione di un'unica lingua primitiva corrisponde a una realtà indiscutibile, e non a una semplice ipotesi di lavoro, ma che, d'altra parte, una tale nozione può essere appresa solo per sintesi, come un integrale di cui solo le derivate possono essere colte.

Va da sé che i fatti linguistici sono soltanto i riflessi di avvenimenti molto più profondi, e la nozione di una lingua madre, in particolare, non è dissociabile da quella di una tradizione primitiva. In realtà si trattava di lingue sacre, come testimoniano ancora lo zend e il sanscrito, e come d'altronde lo erano tutte le lingue arcaiche. Ora, una lingua è sacra non per la sua destinazione liturgica, ma per la sua costituzione simbolica, nel senso reale della parola, che ne fa una ierofania, una vera ipostasi, in Luce e in Numero, delle Idee o Forme (εἶδος) e delle Energie eterne del Verbo. Da ciò discende la sua efficacia trascendente, soprattutto nell'invocazione rituale, e il suo ruolo di supporto della Rivelazione. Il mistero dell'origine delle lingue si collega così direttamente a quello della Sorgente divina del linguaggio, del simbolo e del rito, e a quello della costituzione dell'Uomo come *imago Dei*, che gli conferisce, secondo la parola di Mohyiddîn Ibn 'Arabî, l'« attitudine ad abbracciare tutte le Verità essenziali », e poi a esprimerle in simboli, poiché « tutto ciò che implica la "Forma Divina", ossia l'insieme dei Nomi

divini (o Qualità universali), si manifesta nella costituzione umana, che, proprio per questo, si distingue (dalle altre creature) per l'integrazione dell'intera esistenza ».[9] Il potere di nominare che ne discende, e che è identico al potere di benedire (*benedicere*), è dunque, per eccellenza, una specificazione della forma e della funzione adamica; presuppone l'integrità di questa forma e di questa funzione.

Si obietterà forse che quanto qui è stato detto può valer solo per la lingua primordiale, chiamata tradizionalmente la lingua solare o « siriaca » (in arabo *lughah sûryanîyah*), che noi non pretendiamo affatto, d'altronde, di identificare con la lingua indoeuropea primitiva. Noi risponderemo che ogni lingua sacra è « primordiale » nella sua essenza, anche se, storicamente, essa discende da un'altra lingua sacra. Questa stessa discendenza è ieratica nei suoi mezzi e nelle sue vie, poiché corrisponde necessariamente a una nuova forma della Tradizione che si adatta alle condizioni cicliche particolari, mentali e fisiche, della parte dell'umanità cui essa è destinata. Essa, dunque, suppone sempre l'esercizio cosciente della funzione adamica.

Ciò permette di intravedere il significato di fatti che la scienza ufficiale non è stata in grado di interpretare: in primo luogo la « perdita » misteriosa della lingua madre, che traduce il riassorbimento della tradizione di cui essa era il supporto; in secondo luogo la diffusione, a partire da uno stesso punto d'irradiamento, di diverse lingue che costituivano la sua discendenza, e non solo la sua degenerazione dialettale; in terzo luogo la coestensività fra i diversi tipi di civiltà usciti da questo punto d'irradiazione e i loro idiomi rispettivi; infine, lo sviluppo di queste civiltà e di queste lingue in aree di espansione distinte, sotto la guida o l'ispirazione di sacerdoti e di profeti. Qualunque sia l'oscurità da cui questi fatti sono avvolti, essi appaiono come la traccia di avvenimenti immensi nell'ordine spirituale e nell'ordine umano, che sfuggono a qualsiasi datazione ma la cui influenza non ha cessato di farsi sentire sul destino dei popoli. Essi suppongono una organizzazione teocratica delle società primordiali, che l'archeologia è

egualmente costretta ad ammettere: « A oriente dell'area di espansione degli Indoeuropei » dice ancora Henri Hubert « noi troviamo delle società di sacerdoti del tutto comparabili, per il loro credito e la loro potenza, ai Druidi: sono i Magi iraniani e i Bramini dell'India. I Druidi paiono differire da questi ultimi unicamente per il fatto che essi non costituiscono una casta chiusa... Non si tratta solamente di sacerdozi comparabili, ma di sacerdozi identici... Tutte queste identità provano che le istituzioni alle quali anche i testi di epoca tarda fanno allusione risalgono a una remota antichità », e che le società indoeuropee primitive « erano già delle società di tipo elevato: esse avevano dei capi, dei sacerdoti, un diritto formale ».[10] Jean Naudou precisa da parte sua: « La religione e la società indoeuropea erano gerarchizzate e comportavano tre livelli: un livello sacerdotale e sovrano, che presentava a sua volta due aspetti, uno violento e magico, l'altro benevolo e giuridico; un livello guerriero; un livello popolare e produttore ».[11] Quanto ai due aspetti del sacerdozio, noi diremo piuttosto che essi erano, il primo di rigore e l'altro di misericordia, a immagine della Divinità, e da quanto precede si può comprendere che si tratta più di teurgia che di « magia ». Si noti inoltre che l'autorità sacerdotale era nello stesso tempo sovrana; ossia che si trattava di quei Preti-Re di cui i *Veda* dicono che erano « al di là delle caste » (*ativarnâshramî*): altro indice di primordialità.

Tutti questi dati permettono di considerare la « culla » indoeuropea un altissimo Centro spirituale, una delle principali stazioni della Tradizione primordiale nella sua marcia sacra dall'indistinzione polare originaria fino alla sua sede orientale, alla aurora della Storia. L'origine iperborea della Tradizione, in un'epoca in cui le condizioni climatiche erano totalmente diverse da quelle che hanno prevalso nei tempi storici, è attestata dai *Veda*, i più antichi testi sacri, come è stato mostrato dai lavori di B. G. Tilak, che completano quelli di Warren e di Rhys.[12] Questa indicazione è confermata dall'*Avesta* e confortata d'altra parte dalle tradizioni post-atlantiche dell'antico Messico. Frequenti

allusioni a questo habitat nordico primitivo sono fornite dalle mitologie celtiche, germaniche, scandinave e finniche, e se ne trova egualmente la traccia nei testi omerici (la « Serie al di là di Ortigia », dove sono le « rivoluzioni del Sole »), presso diversi antichi autori (Erodoto, IV, 24, Diodoro Siculo, II, 47, Ecateo d'Abbero, Plutarco etc.) e nella tradizione ebraica, come si è visto più sopra.

Il piano di realtà profetica su cui si situava questa « discesa » della Tradizione non permette di dirne nulla, se non che essa era una « marcia con Dio » nel senso della Genesi, vale a dire una marcia con la *Shekinah*, e che mediante essa doveva mantenersi l'integrazione spirituale del ciclo umano attraverso le nuove condizioni originate dal suo ineluttabile allontanamento dalle origini e dal Principio. Le sue stazioni corrispondevano in effetti a periodi ciclici comprendenti un numero indeterminato di secoli e di millenni. Quella a cui si ricollega il « mistero indoeuropeo » non è la prima fra esse, ed è certamente posteriore allo staccarsi del ramo atlantico. Se, d'altra parte, è difficile situare in rapporto ad essa le civiltà preceltiche, iberiche e liguri, quella che l'abate Breuil chiama giustamente l'« idea megalitica » le unisce alla stessa corrente tradizionale, poiché la continuità di questa « idea » nel Druidismo implica una continuità di tradizione e di sacerdozio. In ogni modo il Celtismo fu, in Occidente, la massima forma di questa rimanifestazione universale della Tradizione iperborea indicata dalla stazione indoeuropea, e la sua egemonia spirituale si esercitò direttamente o indirettamente su tutti i popoli dell'Europa del Centro, dell'Ovest e del Nord, mentre un'altra corrente indoeuropea, che sembra distinta benché strettamente apparentata, veniva a originare, attraverso i Traci (Geti e Daci, vicini dei Cimmeri), la tradizione greco-romana (i Greci attribuivano ai Traci l'« invenzione » della Musica, della Poesia e dei Misteri), e si sa che lo stesso culto di Apollo delfico, come l'Orfismo e più tardi il Pitagorismo, si proclamava di origine iperborea. Quanto alla giunzione fra la corrente atlantica e la corrente iperborea

propriamente detta, essa pone, per quanto sia certa, un enigma la cui soluzione dovrebbe, così sembra, essere cercata contemporaneamente in Celtide, in Caldea (parola in cui la stessa radice di « Celti » testimonia di una stessa origine tradizionale) e in Egitto.

Qualunque sia la soluzione di quest'ultimo problema, lo sguardo che abbiamo gettato sul grande passato tradizionale permette di dare una prima risposta al quesito che ci eravamo posti: i Druidi, i Bramini, i Magi, i Caldei hanno detenuto e trasmesso, al di là del tempo, dello spazio e delle sue diverse espressioni sacre, un'unica eredità spirituale. Questa nozione, per quanto misconosciuta oggi sia, non è stata estranea al pensiero greco cosiddetto classico, poiché esso affermava precisamente questo quando, con Platone e Aristotele, vedeva nei popoli « barbari » gli iniziatori venerabili della Filosofia, vale a dire della *Sophia* divina, della Saggezza trascendente e dei Misteri. Laddove i moderni vogliono vedere una « favola », pur riconoscendo con una certa contraddittorietà le basi esoteriche di questa Filosofia, si ebbe in realtà una tradizione costante che si trova ancora affermata nei primi secoli della nostra era. Così il pitagorico Numenio d'Apamea, nel suo trattato *Sul Bene*: « Per discutere del problema di Dio non bisognerà fondarsi soltanto sulle testimonianze di Platone, ma risalire più in là e collegare le sue affermazioni agli insegnamenti di Pitagora, ed anzi richiamarsi ai popoli di celebre fama, rilevando il completo accordo esistente fra le loro iniziazioni, i loro dogmi, le loro cerimonie cultuali – eseguite in armonia coi principî di Platone – e tutto quanto è stato stabilito dai Bramini, dai Giudei, dai Magi e dagli Egizi ». E Diogene Laerzio, nel preambolo alle sue *Vite dei Filosofi*: « Alcuni vogliono che la Filosofia sia cominciata coi Barbari: vi sono stati in effetti i Magi presso i Persiani, i Caldei presso i Babilonesi o Assiri, i Ginnosofisti (Bramini) nell'India, i Druidi presso i Celti e i Galati ». Non è così presso gli apologeti cristiani dei primi secoli, Tertulliano, Arnobio, San Gerolamo, Sant'Agostino, che non ammettono ancora questo come una verità notoria e indiscutibile.[13] Si osserverà d'altronde che, malgrado la molteplicità

delle fonti e delle forme espressive, tutti questi autori parlano della « Filosofia » come di una realtà effettiva ed unica. Questo fatto, se lo si volesse ponderare, sarebbe sufficiente da solo a demolire la tesi della « favola ».

Nella prospettiva così aperta, ciò che Abramo recava con sé uscendo dalla Caldea non era essenzialmente diverso da ciò che i Druidi avrebbero affidato al Cristianesimo celtico più tardi, prima di sparire, e che si identificava d'altronde con il nucleo del messaggio cristiano: il segreto della Tradizione pura (*ad-dîn al-hanîfî* o *hanifiyyah*), che Melki-Tsedeq doveva confermare ad Abramo nel nome del Dio Altissimo. E la persistenza, presso i due eredi diretti del testamento abramico, il Giudaismo e l'Islam, di elementi simbolici e dottrinali quali la bevanda d'immortalità, l'uso rituale delle pietre grezze o dei betili, la nozione della Montagna sacra e della Contrada suprema, e quella dei cicli cosmici, costituisce una somma di indizi di questo remotissimo retaggio tradizionale.

Ma l'Islam, aperto per vocazione soprannaturale a tutte le forme di rivelazione autentica, profetiche o sapienziali, ha inoltre svolto un ruolo particolare di integrazione non solo riguardo al Mazdeismo e all'Ermetismo caldeo-egizio, ma anche riguardo alla corrente pitagorica e platonica che, contrariamente a quanto era avvenuto in Europa, si era mantenuta nell'ambiente arabo-persiano con una continuità che le aveva permesso di conservare viventi le sue fasi esoteriche.[14] Si può così dire che, per la sua capacità provvidenziale di accoglimento e di sintesi di tutte le forme della Profezia universale, fu l'Islam a poter leggere il nome del Graal scritto nelle stelle.

Poiché il Graal, nel suo significato macrocosmico più generale, rappresenta il deposito spirituale e dottrinale della Tradizione primordiale. Tale è il senso della leggenda per cui Set lo ritrova nel Paradiso terrestre. Se dunque non è inesatto attribuire ai Celti la sua conservazione fino all'epoca del Cristo, come fanno certuni, ciò significa che i Celti rientrano fra i detentori regolari della Tradizione primordiale, pur senza esserne gli

unici, il che sarebbe d'altronde troppo evidentemente inesatto. È dunque perfettamente legittimo, dal punto di vista tradizionale, ammettere congiuntamente la validità delle tre genealogie distinte che si lasciano discernere nella sua leggenda: la celtica, la cristiana e l'orientale di filiazione islamica. Questo punto di vista, che in tali materie può solo escludere tutti gli altri, è l'unico a poter rendere conto dell'apparente opposizione fra i dati ugualmente validi che assegnano di volta in volta al Graal l'una o l'altra di queste origini. È vero che, giungendo in terra celtica per comando divino, il Graal si congiungeva per alcuni versi con se stesso. Ma è anche vero, come mostra il suo ritiro finale, che la sua autentica patria è in quell'Oriente, nello stesso tempo fisico e spirituale, in cui tutte le tradizioni dei tempi storici concordano nel situare il Centro del Mondo. Non è forse inutile segnalare a questo proposito che, nelle visioni di Anna Caterina Emmerich, il Vaso che raccolse il Corpo e il Sangue divino è quello stesso che servì a Melki-Tsedeq per istituire il sacrificio del Pane e del Vino alla presenza del padre delle tre tradizioni monoteiste.

Si noterà infine che, in Robert de Boron, la motivazione offerta dall'Alto per la migrazione del Graal all'estremo Occidente è che « il mondo va e andrà sprofondando », o, secondo la versione poetica, che

...li monz va avant
Et tous jours en amenuisant.

Questo porre in relazione l'Occidente, luogo ove il sole tramonta, con l'accelerazione e la decadenza fatali del secolo, fa implicitamente dell'Oriente il luogo di primordialità e di ritorno alle origini. Per coglierne tutto il significato, bisogna ricordare che l'« orientazione » sacra della Cristianità non aveva solamente il valore di una reminiscenza paradisiaca, ma anche e soprattutto quello di una *intenzione* spirituale ed escatologica in rapporto con la nozione di una struttura sacrale del mondo, ordinata al « Paradiso » come al proprio Centro e al principio del suo rinnovamento apocalittico. Questa migrazione provvidenziale appare dunque, in definitiva,

come avente per scopo, nel significato pieno della parola, una « ri-orientazione » dell'Occidente.

Che la rivelazione del Graal sia stata per il mondo cristiano un avvenimento nuovo e sconvolgente, lo si può dedurre dalla sua subitaneità, dalla sua fecondità straordinaria, dal cambiamento di livello speculativo con gli insegnamenti leggendari anteriori, ivi compreso quello della Tavola Rotonda, e soprattutto dal carattere diretto della sua affermazione teofanica. Se la filiazione del bacile o « paiolo » celtico è fuor di dubbio (Taliésin parla di una discesa di Artù agli inferi alla sua ricerca), essa avvenne per una trasfigurazione, poiché questo tema appariva allora solo nei racconti popolari gallesi, e in uno stato di degradazione magica. Il ciclo arturiano propriamente detto, di origine bretone, non ne fa alcuna menzione. Così si è potuto dire che « non esiste in alcuna delle letterature celtiche, per quanto ricche esse siano, alcun racconto che abbia potuto servire da modello alle composizioni così varie che la nostra letteratura medievale ha tratto da questo argomento (il Graal) ».[15] Quanto all'universo leggendario cristiano, che pur comprende la prima parte della storia di Giuseppe d'Arimatea, esso conserva un silenzio completo sul tema del Graal, e il passo, spesso citato a questo proposito, della *Gemma animae* d'Onorio d'Augusta non fa che ribadire questo silenzio anziché spezzarlo. È inoltre notevole constatare che la leggenda sull'apostolato di Giuseppe in Gran Bretagna rimane sconosciuta fino alla metà del XII secolo. Senza dubbio, l'autore anonimo di una delle versioni in prosa assicura che il Libro del Graal gli fu soprannaturalmente « consegnato » settecentodiciassette anni dopo la Passione, e Hélinand, nel 1205, dopo aver detto: *Hanc historiam latine scriptam invenire non potui*, aggiunge: *sed tantum gallice scripta habetur a quibusdam proceribus.* Ma queste sono indicazioni posteriori, che non modificano in nulla l'avvenimento stesso.

Questo avvenimento, lo si è visto, si presenta come legato alle fonti più profonde, non solamente della spiritualità cristiana, ma della comunità tradizionale

universale. Non è possibile ingannarsi sulla sua natura, che è uno dei rari punti su cui tutte le versioni mostrano una invariabile unanimità: si è trattato della rivivificazione del Centro spirituale cristiano e del suo deposito sacro. Ora, non vi sono qui che due ipotesi possibili: o questa rivivificazione è stata frutto soltanto delle organizzazioni iniziatiche occidentali, cristiane o celtico-cristiane, oppure essa è stata ispirata e favorita da un intervento esterno, vale a dire dell'Oriente, qualunque modalità abbia potuto avere. Se la prima ipotesi è quella esatta – e noi ci atteniamo a questo solo argomento –, si troverebbe, per il Graal, un'altra forma e un'altra « storia » che non siano quelle del Vaso cristico? È sufficiente, ci sembra, porre la questione per darvi risposta e per scoprire contemporaneamente la spiegazione e la vera portata dell'influenza dell'Islam su una delle varianti maggiori dell'« Avventura sovrana ».

Si obietterà forse che una tale influenza è verificabile in una sola variante. Noi risponderemo che ci si deve piuttosto stupire di trovarla così manifesta, essendo stata scoperta solo ai nostri giorni nell'opera di Dante, ove essa non è più discussa. Non si deve d'altronde attribuire un'importanza decisiva sia all'ostilità di certe versioni riguardo ai « Saraceni » che ai loro silenzi. L'azione dell'Islam si situava su un piano del tutto diverso, e non si esercitava certamente sui redattori, il cui antislamismo è probabilmente sincero, né, forse, se si eccettua il caso di Wolfram, sui loro ispiratori diretti. Rimane tuttavia il fatto che la coesistenza e forse la rivalità di due correnti dottrinali separate da tali differenze d'espressione e d'intenzione simboliche ha certamente esercitato un'estrema importanza per il destino del Graal, e di conseguenza per quello dell'Occidente. Poiché, come vedremo nel prossimo capitolo, il Graal, per la sua presenza, non era solo un principio di rinnovamento spirituale, ma anche una soluzione della storia, e questa implicava, da parte del mondo cristiano, opzioni che non erano più alla sua portata, come gli avvenimenti successivi hanno dimostrato.

Note

[1] Henri Martin, *Histoire de France*, *op. cit.*, tomo III, pag. 394.

[2] Cfr. il commentario di Augusta Le Prévost sul passo in cui Orderic Vital riporta queste profezie, nel libro XII della sua *Histoire Ecclésiastique*, all'anno 1128: « Le predizioni di Merlino, riconosciute senza discussioni come vere fin da quando apparvero, furono poste, come quelle delle Sibille, più o meno allo stesso livello dei libri Santi, vennero accuratamente commentate nel XII secolo e senza sosta citate rispettosamente nel corso di tutto il Medio Evo ». Citato da Hucher, *op. cit.*, tomo I, pag. 504.

[3] Henri Martin, *op. cit.*, tomo III, pag. 353.

[4] Citato da Hucher, *op. cit.*, tomo I, pag. 3.

[5] Henri Hubert, *Les Celtes*, Renaissance du Livre, Paris, 1932, tomo I, pag. 40. Cit. seguenti, tomo II, pagg. 273 e 281.

[6] *Ibid.*, tomo I, pag. 217.

[7] Jean Naudou, *Protohistoire*, in *Histoire Universelle*, tomo I, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1956, pag. 68.

[8] *Ibid.*, pag. 69. Il corsivo è nostro.

[9] Mohyiddîn Ibn 'Arabî, *Fuçûç el-Hikam*, traduzione T. Burckhardt, *op. cit.*, pagg. 25 e 26.

[10] Henri Hubert, *op. cit.*, tomo II, pagg. 230 e 231.

[11] Jean Naudou, *op. cit.*, pag. 73.

[12] B. G. Tilak, *The arctic Home in the Vêdas*, Poona, 1925. Riassunto in *Etudes Traditionnelles*, n. 221, ottobre 1938 e seguente. Su tutto ciò, vedere René Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. IX; *La Terre du Soleil*, in *Etudes Traditionnelles*, gennaio, 1936, n. 193; *Le symbolisme des Cornes*, *ibid.*, novembre 1936, n. 203. Sulle origini iperboree dell'Orfismo e del Pitagorismo, attraverso un Centro geto-tracio, vedere Geticus, *La Dacie hyperboréenne*, in *Etudes Traditionnelles*, aprile 1936, n. 196 e seguenti. L'autore non esita a situare in Dacia una localizzazione del Centro supremo in una data epoca, in base agli indizi tratti dall'archeologia e dal folclore rumeni.

[13] Per queste citazioni e referenze dettagliate, cfr. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, *op. cit.*, tomo I, cap. II.

[14] Questo aspetto esoterico del Platonismo e del Neoplatonismo è messo particolarmente in evidenza negli scritti ismaelitici e in quelli degli *Ikhwân eç-Çafâ'*. Alcuni maestri musulmani vedevano in Platone il Polo della sua epoca, e 'Abdul Karîm al-Jîlî situa simbolicamente la sua stazione postuma sul *Demâwend*, punto culminante dell'*Alborj-Qâf*, sede del *Sîmorgh* mistico. Sul congiungimento delle correnti neoplatoniche e indoiraniche (indù, mazdee e altre) e sul loro ricorrere nell'esoterismo islamico, cfr. Reitzenstein, *Plato und Zarathoustra*, Leipzig, 1927; Reitzenstein e Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926; Henri Corbin, *Etude préliminaire*, *op. cit.*, pagg. 52 e seguenti; *Suhrawardî d'Alep*, *op. cit.*, pagg. 10-11; *Terre Céleste*, *op. cit.*; anche W. Iwanow, *Brief Survey of the evolution of Ismaïlism*, Bombay-Leyden, 1952. Si troverà in queste opere una bibliografia più completa sull'argomento.

Ricordiamo a questo proposito le affinità rilevate da diversi studiosi, come J. Strzygowski, H. Glück, F. Kampers, F. von Suhtschek, fra il simbolismo del Graal e alcuni dati tradizionali orientali (Iran e India in particolare). L'esistenza di queste affinità non autorizza a parlare

di « prestiti », e la natura stessa del simbolismo tradizionale deve fare escludere, per esempio, l'idea del *Parzival* come traduzione o imitazione di un ipotetico *Parzivalnamah*. Non si tratta qui, diciamolo ancora, di letteratura, ma di simbolismo sacro, e lo scambio non è visibile nei simboli se non per il fatto che esso ha riguardato in primo luogo la realtà simboleggiata. Lo scambio non ha evidentemente potuto avvenire nel caso di tradizioni estinte; esso implica le vie e i mezzi di una spiritualità vivente, quella stessa che, per vocazione e per situazione, l'Islam era il solo in grado di offrire.

[15] J. Vendryes, *Le Graal dans le cycle breton*, in *Lumière du Graal*, *op. cit.*, pag. 74.

CAPITOLO NONO

DALL'IMPERO DI ARTÙ ALL'IMPERO DEL GRAAL

Artù, l'illustre re dei Bretoni del VI secolo, è passato rapidamente dalla storia alla leggenda, anche se, nel suo caso, i due aspetti non sono mai stati distinti. Subito dopo la sua scomparsa, dice Henri Martin, egli « non è più solamente un eroe nazionale; è il "figlio della nube", di Uter dalla testa di Dragone, "re delle tenebre", essere misterioso e velato, ordinatore delle battaglie, superiore a Hu stesso – di quell'Uter che ha per scudo l'arcobaleno, e che ha assunto la forma della nube per generare suo figlio. Artù ha ricevuto da suo padre la grande spada: egli percorre l'universo da vincitore; è proclamato imperatore del mondo. Assunto al cielo dopo essere stato mortalmente ferito nella battaglia di Camlam, egli risiede nella costellazione che porta il suo nome (il *Chariot d'Arthur*, la grande Orsa): di là ridiscenderà un giorno sulla terra. Egli è divenuto il prototipo stesso del genio eroico dei Celti, prototipo elevato fino alla sostituzione di Artù all'antico Bel come Toro del Tumulto, genio del Sole e della guerra ». Più tardi questo prototipo si evolve. Artù è sempre « il capo del mondo eroico, ma non è più il figlio di un dio: non è che il frutto degli amori illegittimi di un eroe. Non è più innalzato fra le costellazioni. Tuttavia la sua sparizione resta velata dal soprannaturale: egli non è morto, non morirà; nove fate lo custodiscono nell'Isola santa di Avallon, da dove ritornerà a vendicare il suo popolo, le sue due Bretagne ».[1] È scomparso, ma non è realmente assente; si odono i suoi corni nella foresta bretone. I Bretoni non hanno voluto altro re dopo di lui, a causa di questa invisibile presenza e dell'attesa del suo ritorno benedetto.[2]

Eroe polare (il suo nome viene da *Art*, l'Orso, che presenta uno stretto rapporto con il simbolismo celtico del Polo),[3] i suoi tratti di prototipo imperiale si precisano: se egli non è più il figlio di un dio, è Dio stesso

che gli conferisce l'Impero del Mondo, simbolizzato dalla spada Excalibur, e i cui limiti, che era proibito varcare, portano il suo nome (i *bornes Artus*, che sono da una parte all'estremità orientale dell'India, secondo il *Roman d'Alexandre*, ossia ai confini del Paradiso, dall'altra parte all'estremo Occidente, identificati con le colonne d'Ercole, al quale Artù era d'altronde spesso assimilato). Anch'egli è « ordinatore di battaglie » (*ipse dux erat bellorum*, dice Nennio), poiché è con la lama della spada che deve conquistare il suo impero contro i nemici dei Bretoni e di Dio. Questo impero non è solo il mondo terrestre, ma anche il mondo intermedio o sottile, vale a dire tutto il mondo sublunare, dominio dei Piccoli Misteri. A questo titolo, egli è il legittimo sovrano di tutti i luoghi « incantati ». « E tutti questi luoghi fatati sono di Artù di Bretagna » dice il *Brun de la Montagne*.

In tutto questo, è l'agente fedele di Myrrdhin o Merlino, da cui non si distingue essenzialmente, il profeta imprendibile, onnipresente e multiforme, figlio di una vergine e di uno spirito dell'aria, signore degli elementi, detentore dei « divini segreti », capo spirituale e unificatore dei popoli celtici, che esce dalla sua « casa di vetro », nel fondo della foresta per eccellenza (Kalydon, o Brocéliande) per assisterlo nei momenti critici. È in base alle direttive di Merlino che egli istituisce la

Table ronde
Qui tournoie comme le monde;

il che fa di essa il « mozzo del Mondo » e caratterizza definitivamente Artù come Monarca universale, simile al *Chakravarti* indù. Un segno di regolarità di questo Centro iniziatico, al quale tutto il Medio Evo si è riferito come alla più alta autorità cavalleresca, è fornito dalla costituzione duodenaria del suo collegio principale, immagine dei dodici soli zodiacali o delle dodici manifestazioni cicliche dell'unica ed eterna Essenza. Artù stesso rappresenta questa Essenza nella sua costanza e nella sua fissità non agente. È attraverso questo stesso non-agire che egli ordina e « autorizza » l'azione. Egli realizza così il potere temporale nel suo statuto nor-

male di riassorbimento spirituale che permette al Principio divino di agire attraverso di lui senza ostacolo né alterazione. La sua unione con Merlino ne è un altro segno, in quanto esprime l'integrazione normale dei due poteri nella loro Sorgente comune.

Da queste rapide indicazioni, si può vedere come il tema arturiano offra di per se stesso, indipendentemente da quello del Graal, una vera Dottrina dell'Impero. Per coglierne tutta la portata è necessario ricordare che l'idea imperiale fu una delle dominanti del pensiero e della fede medievale, poiché partecipava immediatamente della finalità del Reame di Dio. L'impero era, con il Sacerdozio, uno dei due aspetti normali e necessari della Luogotenenza conferita naturalmente e soprannaturalmente all'Uomo dal « Re del Cielo ». Non si tratta dunque di una formula politica, eventualmente tinta di misticismo, ma della comunicazione al mondo cristiano dell'autorità e della realtà del Cristo sotto il suo aspetto regale. Si può dunque parlare di un Mistero imperiale, che non è altro se non il Mistero cristico nella sua estensione temporale, e anche nella sua prospettiva escatologica, poiché l'aspetto regale si rapporta piuttosto al Secondo Avvento, nello stesso modo in cui l'Impero, nella sua manifestazione ultima, si rapporta alla Gerusalemme celeste. Nell'attesa di questo Tempo in cui le due autorità sacerdotale e regale saranno riunite in un solo augusto capo, l'Impero rimane, come la Chiesa, realtà trascendente, archetipa, verso la quale la storia deve tendere, poiché esso la deve consumare.

Per quanto estranea possa risultare una tale concezione alla mentalità moderna, essa fu autenticamente quella del Medio Evo, per il quale lo spirituale e il temporale non erano che « categorie » del sacro. Ciò permette allo storico di fare delle constatazioni, come queste di Joseph Calmette, sul rinnovamento imperiale carolingio: « La nozione dell'Impero, crollata nei fatti (dopo il 476), sussiste intatta sul piano dell'idea pura... Le tracce sono innumerevoli nella letteratura, soprattutto ecclesiastica. L'Impero non ha cessato di esistere. Esso, da virtuale, deve ridivenire reale. Ogni anima illuminata aspira a rivederlo e ha nostalgia di questa

patria di elezione. Il sogno dei letterati e dei pensatori prenderà allora corpo; ciò che non poté Giustiniano, una dinastia franca lo realizzerà. La storia, sotto il suo impulso, sembrerà rifluire verso la sua sorgente. Ormai l'idea imperiale, in Occidente, anche se sarà interpretata o realizzata diversamente, occuperà sempre un posto di primo piano nelle preoccupazioni dei sovrani e dei popoli ».[4]

Fra le altre testimonianze sul carattere sacro del simbolo arturiano della funzione imperiale, citiamo il portale della cattedrale di Modena, dedicato ad Artù (1160 circa), e il famoso mosaico del Laterano, su cui ci soffermeremo un istante. Vi si notano il papa Leone e l'imperatore Carlo, inginocchiati ai piedi di San Pietro, sullo stesso piano orizzontale. I tre personaggi formano un ternario in cui San Pietro figura maestoso, vale a dire come personificazione di un principe. Egli conferisce simultaneamente a Leone e a Carlo due investiture distinte: l'una, con il *pallium*, puramente sacerdotale, e l'altra, con il *vexillum*, imperiale, che Carlo riceve così direttamente. Si nota inoltre che egli tiene sul petto la chiave d'oro dell'autorità spirituale e la chiave d'argento del potere temporale. Il Principe degli Apostoli non agisce dunque qui come Capo della Chiesa, ma nella Funzione spirituale suprema, permanente in quanto universale, di *Vicarius Christi*, Sorgente dei due poteri. Si vedrà meglio più avanti a che cosa poteva corrispondere una tale figura. Ricordiamo qui che nel *vexillum* concorrono tre simboli: quello della Croce, quello della Lancia e quello dello Stendardo. È per questo che esso figura nell'iconografia medievale come attributo del Cristo guerriero. La Croce della Risurrezione, con la sua banderuola, non è altro che un *vexillum*, come ha giustamente fatto notare Emile Mâle,[5] il che definitivamente dimostra la stretta associazione, nel pensiero medievale, fra l'« idea » imperiale e la realtà spirituale e parusiaca espressa nella nozione tradizionale del Cristo Re.

È a questa immanenza, e noi preferiremmo dire a questa imminenza del Mistero imperiale che sono dovuti la trasposizione leggendaria quasi immediata delle

sue principali manifestazioni storiche, e il carattere messianico ed escatologico che le ha così fortemente segnate. Nelle sue *Notes sur le Messianisme médiéval latin*, P. Alphandéry ha ben sviluppato i tratti messianici dell'Imperatore archetipo, quali risultano dalle leggende di Carlo Magno, di Federico Barbarossa, di Federico II, o di personaggi di minore levatura ma di analoga funzione. I temi della loro parabola sono sempre gli stessi: elezione divina, prova, ritiro, ritorno glorioso. A questo si aggiunge spesso un tema eucaristico o battesimale (passaggio delle acque, cambio di nome); ancor più generalmente, l'Imperatore eletto è circondato da un collegio di dodici membri. Il periodo della sua *absconditio* viene trascorso su una Montagna (Wunderberg, Kyffhäuser) o in una Terra sconosciuta al di là del mare, simbolo evidente del Centro del Mondo. Da qui uscirà un giorno per combattere l'Anticristo: la *renovatio imperii* annuncia così la *reparatio temporum*. P. Alphandéry fa giustamente notare che ognuno degli eroi leggendari che assume i tratti dell'Imperatore, inizialmente capo di un popolo, ritornerà alla testa di *tutti* i popoli, o piuttosto alla testa del popolo universale dei santi.[6] Si tratta dunque in tutti i casi di una sola funzione; in tal modo l'apocalisse imperiale coincide con quella di Giovanni, con quelle di Baruch, d'Esdra e delle tradizioni rabbiniche, e con quelle accolte in Islam a proposito del *Mahdî* e del ritorno di Seyyidnâ 'Isâ. Questa convergenza non ha nulla di sorprendente, poiché se la tradizione imperiale si riferiva storicamente all'eredità romana e teologicamente alla persona del Cristo Re, essa affondava le proprie radici in un fondo tradizionale universale, particolarmente immutabile su questo punto, e in modo più specifico nel fondo di origine abramica, alla cui sorgente si trova il Prete-Re per eccellenza, Melki-Tsedeq.

Vediamo così su quale contesto, insieme storico e « trans-storico », Artù, capo perpetuo di tutta la Cavalleria terrestre, fondava il prototipo di un'Arte regale cosciente dei suoi mezzi e del suo fine. E, se egli indicava il fine della Cavalleria, che è di divenire celeste, egli definiva anche i limiti del suo proprio dominio – se-

gnato, in particolare, dalla discontinuità fra il suo reame e Montsalvage – e, fra il terrestre e il celeste, quel *passaggio al limite* che è una trasfigurazione. La teofania del Graal completa la realtà arturiana, come il Cielo completa la Terra. Per questo, se la sfera di Artù è la via d'accesso normale a quella del Graal, essa non gli è, per così dire, che tangente, e se le due cavallerie possono coesistere, non si compenetrano, poiché la seconda aggiunge alla qualità regale della prima, che essa possiede in grado eminente, la qualità sacerdotale, da essa posseduta per elezione, realizzando il duplice aspetto di questa Luogotenenza, ipostasi del Sacerdozio eterno.

Si comprende allora come l'Impero di Artù potesse, su un certo piano, essere validamente considerato come un fine in sé, per divenire, dopo l'annuncio del Graal, solo una sua tappa e la sua virtualità. L'Impero del Graal, al quale quello di Artù si ordina naturalmente, è, in atto, questo *sacrum imperium* atteso al termine del ciclo della storia, del quale il Sacro Impero storico fu una rappresentazione remota e una speranza alla fine delusa. Se è futuro per il mondo, è perché non è di questo mondo, anche se ad esso è vicino, e ne è la fine; vi è, fra essi, questo passaggio al limite, questa relazione di mistero di cui abbiamo parlato e che è evocata, nel *Parzival*, dall'episodio di Lohengrin e della Questione proibita. Ma il mistero rimane, poiché la fine di una cosa non può non essere nell'attualità permanente del suo Principio, e la sua stessa Cavalleria non è così incatenata alla storia da morire con le sue « stagioni ».

Note

[1] Henri Martin, *op. cit.*, tomo III, pag. 360. Il Dragone è un simbolo polare molto diffuso. Hu-Cadarn (Hu il Possente) è il Prete-Re che guida la grande migrazione celtica dei secc. VI-VII dal « Paese dell'estate ». Bel o Belen è l'Apollo celtico.

[2] « Einsi (Artus) se fist porter en Avallon et les Bretons démonstrèrent que oncques puis n'en oïrent novelles, ne ne firent roi, quar il cuidèrent que il deust venir; mès il ne revint oncques puis, mès li Bretons ont oï dire que il ont oï corner en cest forest et ont oï ses cors et veù les plusor et ont véu son hernois et encore cuident li plusors qu'il doit venir » (*Perceval*, Ms Didot, ap. Hucher, *op. cit.*, tomo I, pag. 502).

[3] ἄρκτος: Orso, Grande Orsa, Nord. Questa parola entra nella radice del nome di Artemide, figlia di Zeus e di Latona, sorella gemella di Apollo. Essa designava le giovani fanciulle consacrate alla dea. L'Orsa svolge un ruolo importante nella mitologia di Artemide: la leggenda voleva in particolare che un'orsa fosse stata sostituita a Ifigenia quando le fu sacrificata.

[4] J. Calmette e C. Higounet, *Le Monde féodal*, Presses Universitaires, Paris, 1951, pag. 91.

[5] Emile Mâle, *L'Art religieux au XIII siècle en France*, A. Colin, Paris, 1923, pag. 263.

[6] P. Alphandéry, *op. cit.*, pagg. 13 e seguenti. Inevitabili confusioni si sono a volte prodotte fra i diversi aspetti, exoterico ed esoterico, storico ed escatologico dell'Impero. Cfr. la curiosa opera di Paul Vuillaud, *La Fin du Monde*, Payot, Paris, 1952.

CAPITOLO DECIMO

LA PAROLA UGUALMENTE VALIDA

L'insegnamento del Graal non poneva apertamente il problema dei rapporti fra Papato e Impero e non spettava ad esso, sul suo piano, il farlo. Questo problema, in quanto tale, non esisteva che per la fatalità del secolo. La stessa dualità delle due grandi funzioni exoteriche ha ragioni complesse il cui studio uscirebbe dal quadro di questo lavoro, e che riguardano prima di tutto le modalità particolari della manifestazione cristiana e dell'estensione del Cristianesimo alla Gentilità. Comunque sia, questa dualità implicava di per se stessa un principio comune, imposto metafisicamente dalla loro unità essenziale, e tradizionalmente dall'appartenenza del Cristianesimo all'Ordine di Melki-Tsedeq. Doveva tuttavia giungere il momento in cui la fatalità avrebbe imposto agli eredi del Tempio di prendere posizione in questa prospettiva, apertamente, fin dove lo permettevano la natura profonda della dottrina e il segreto iniziatico. Questo momento è segnato, alla fine del XIV secolo, dai due maggiori sintomi del male di cui la Cristianità doveva morire, non come Chiesa, beninteso, ma come « Città » umana e divina: la scomparsa dell'Ordine del Tempio e il conflitto più grave che mai si fosse verificato fra il Papato e l'Impero, dall'apparenza tanto più irrimediabile in quanto non era più, da gran tempo, solo un conflitto di attribuzioni, ma di principio. Di questa presa di posizione, l'opera di Dante è la testimonianza più ardita, più completa e, per noi, più preziosa. Il *De Monarchia*, in particolare, pubblicato in occasione della discesa di Enrico VII in Italia, espone, appena velata sotto la sua forma scolastica, una dottrina che è ben lungi dall'essere puramente astratta e teorica, come si potrebbe credere a una lettura superficiale. Fra i passi in cui l'autore lascia trasparire più chiaramente il suo pensiero profondo, noi citeremo quello in cui egli rifiuta l'argomento secondo il quale,

essendo il Papa e l'Imperatore uomini, ed essendo tutti gli uomini ordinati a un solo uomo, che è loro misura e loro tipo, l'Imperatore è necessariamente ordinato al Papa, mentre questi non può essere ordinato a un altro uomo. Ecco ciò che dice Dante:

« In quantum vero sunt relativa quedam » (poiché il papato e il potere imperiale sono delle relazioni e non delle forme sostanziali come l'umanità) « ut patet, reducenda sunt vel ad invicem, si alterum subalternatur alteri vel in specie comunicant per naturam relationis; vel ad aliquod tertium ad quod reducantur tanquam ad comunem unitatem. Sed non potest dici quod alterum subalternetur alteri, quia sic alterum de altero predicaretur: quod est falsum; non enim dicimus "Imperator est Papa", nec e converso. Nec potest dici quod comunicent in specie, cum alia sit ratio Pape, alia Imperatoris, in quantum huiusmodi: ergo reducuntur ad aliquid in quo habent uniri.

Propter quod sciendum quod, sicut se habet relatio ad relationem, sic relativum ad relativum. Si ergo papatus et imperiatus, cum sint relationes superpositionis, habeant reduci ad respectum superpositionis, a quo respectu cum suis differentialibus descendunt, Papa et Imperator, cum sint relativa, reduci habebunt ad aliquod unum in quo reperiatur ipse respectus superpositionis absque differentialibus aliis. Et hoc erit vel ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur; vel aliqua substantia Deo inferior in qua respectus superpositionis per differentiam superpositionis a simplici respectu descendens particuletur. Et sic patet quod Papa et Imperator, in quantum homines, habent reduci ad unum; in quantum vero papa et imperator, ad aliud ».[1]

La conclusione evidente è che l'Imperatore non può essere ordinato al Papa. Ma ve ne è un'altra che, pur non essendo utilizzata, non è meno esplicita: se l'Imperatore e il Papa sono ordinati, da una parte in quanto uomini, e dall'altra in quanto Papa e Imperatore, a due esseri distinti, essi non lo sono direttamente a Dio; esiste, in altre parole, alla sorgente delle loro funzioni, questa sostanza inferiore a Dio in cui si trova, senza caratteristiche particolari, la relazione stessa di preminenza. Dante non era uomo da appagarsi di parole né da perdersi in chimere, e si può pensare piuttosto che

in quell'anno 1311, in cui il destino sembrava ancora in sospeso, era difficile e senza dubbio inutile dirne di più. Noi non avremmo peraltro citato questo curioso passo se, qualunque sia la grandezza intellettuale del suo autore, si limitasse ad esprimere una tesi personale. Ma oggi noi sappiamo che non è così. Come Wolfram in altra epoca, ma con un'autorità a cui quella del buon cavaliere non può essere paragonata, Dante parlava a nome delle organizzazioni iniziatiche eredi dell'Ordine del Tempio, e in particolare della *Fede Santa* di cui egli era senza dubbio uno dei capi. Gli avvenimenti accaduti dopo il 1307 segnano tutta la differenza tra la serena riserva del primo e l'ardente apologia del secondo.

Da Wolfram a Dante, la filiazione dottrinale non deve essere dimostrata. La constatazione di tracce di influenza islamica presso il grande Ghibellino, analoghe a quelle che abbiamo rilevato presso il suo predecessore, assume allora un significato che sarà superfluo sottolineare. Questa influenza non è più in questione, oggi, ed è solo sulla sua natura che si continua a discutere. B. Landry, nell'Introduzione alla sua edizione francese del *De Monarchia*, scrive: « Un filosofo impregnato di averroismo quanto può esserlo un cristiano: così appare Dante nel suo *De Monarchia.* D'altronde, non ha sempre e ovunque amato gli Arabi? Ricordiamo che Dante non ha voluto porre all'inferno colui che gli Agostiniani chiamano il Maledetto, e che lui chiama l'Autore del "Gran Comento"; ricordiamo ancora che Sigeri di Brabante, l'averroista parigino che San Tommaso combatté con la massima forza, siede in Paradiso a fianco del suo illustre avversario. Non dimentichiamo infine che Dante aveva letto e meditato la letteratura araba; egli conosceva i viaggi compiuti da Maometto nell'altro mondo, ed è stato mostrato che i cerchi dell'Inferno dantesco sono molto simili a quelli dell'Inferno musulmano. Dante è fortemente impregnato del pensiero arabo; egli abita un paese che Federico II ha plasmato, ed è stato abbagliato, come molti suoi contemporanei, dalla dottrina che il Filosofo, attraverso Avicenna e soprattutto Averroè, rivelava al mondo occidentale ».[2]

Per la verità, se Dante è impregnato del pensiero arabo (sarebbe più esatto dire islamico), non lo è solo attraverso l'averroismo, ma anche e soprattutto grazie all'esoterismo sufi, e in particolare all'insegnamento di Ibn Masârra e di Mohyiddîn Ibn 'Arabî. I lavori di Miguel Asin Palacios hanno dimostrato l'influsso indiscutibile di opere come le *Futûhât el-Mekkîyah* e il *Kitâb el-Isrâ'* sulla *Divina Commedia*, la *Vita Nuova* e il *Convivio*.[3] La parola « impregnato » è giusta in quanto sottintende una comunione intellettuale che si situa alle sorgenti stesse del pensiero, e da cui l'esoterismo incontestato delle rispettive opere è sufficiente a escludere ogni carattere esteriore o « profano ». René Guénon ha fatto osservare come sia significativo a questo riguardo il silenzio mantenuto da Dante su colui dal quale egli ha desunto l'essenziale del simbolismo della *Divina Commedia*, mentre non si fa scrupolo di nominare nelle sue opere molti autori exoterici come Avicenna, Averroè, Alfarabi, Albumazar, Al-Fergani, Al-Ghazzâli (quest'ultimo, anche se Maestro sufi, era conosciuto in Occidente soprattutto come dottore), etc.

La dottrina dell'Impero universale in Dante, per quel che la concerne, trova effettivamente in Aristotele, attraverso i dottori musulmani, un garante e una garanzia. Ma quando egli dice, a proposito dell'Imperatore, che « solus elegit Deus solus ipse confirmat, cum superiorem non habet » o ancora che « auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit »,[4] non si tratta allora solamente della trasposizione, in un ordine sociale « ideale », di una filosofia dell'ordine cosmico: si tratta di una realtà venerabile, attualmente vivente e minacciata, che era necessario difendere sia contro coloro che pretendevano di negarla sia contro coloro che la facevano deviare in un interesse di parte, e che era necessario promuovere, in unione e in equilibrio con l'autorità spirituale, sulle basi di autenticità e di regolarità che solo la Saggezza tradizionale universale poteva fornire. Sarebbe vedere le cose in una luce ben superficiale credere che l'aiuto dottrinale trovato da Dante presso gli Arabi si sia limitato al Peripatetismo, quando è noto che egli ha

conosciuto e utilizzato l'insegnamento di Mohyiddîn Ibn 'Arabî, il Maestro che aveva formulato – sull'oggetto stesso al quale Dante aveva votato la sua vita – la dottrina indubbiamente più profonda e più completa che sia stata offerta all'Occidente.

Nelle opere di esposizione diretta quali il *De Monarchia* o il *Convito*, che, essendo destinate a una larga diffusione, dovevano tener conto della vigilanza del Santo Ufficio (si sa che il *De Monarchia* avrebbe dovuto esser bruciato nel 1327 per ordine del cardinale Du Puget, legato del Papa), ci si può attendere di trovare soltanto rapporti di fondo con la dottrina del Califfato quale Mohyiddîn la presenta, specialmente nel capitolo 73 delle sue *Futûhât*.[5] Ma le nozioni capitali sono presenti: quella dell'universalità dell'Impero e quella dell'investitura divina diretta. L'ultima, almeno, non deve nulla ad Aristotele, e si cercherebbero invano, d'altra parte, fonti patristiche; senza considerare la dottrina ufficiale della Chiesa che, con gli Agostiniani, tendeva a stabilire il primato assoluto del Seggio pontificale.

Si noterà che Dante, verosimilmente per i motivi indicati in precedenza, lascia sussistere, completa, l'ambiguità fra gli aspetti exoterico ed esoterico così dell'Impero come del Papato. Questa ambiguità si ritrova nella nozione e nella parola di *Khalîfah*, con le quali lo Shaykh el-Akbar intende tanto il Polo supremo quanto l'autorità esteriore islamica. Ma Shaykh el-Akbar, che non aveva la stessa necessità di mantenere il silenzio, distingue nettamente tra un Califfato interiore e un Califfato esteriore, di cui solo il primo è realmente universale, indicando del resto che le due funzioni possono eccezionalmente coincidere, come accadde ai quattro primi Califfi (Abû Bakr, 'Omar, 'Othmân e 'Alî) e ad alcuni altri in epoca successiva. Si vedrà forse una coincidenza analoga, per ciò che concerne l'Impero, nella persona del « Grande Enrico » che Dante pone al più alto grado del Paradiso, vale a dire della « Scienza » iniziatica.[6] Ma è difficile dire se questa coincidenza sia effettiva o solo simbolica; Enrico VII poteva essere stato, come Imperatore e come iniziato, il rappresentante dell'autorità invisibile che il Rosacrocianesimo

avrebbe indicato più tardi sotto il nome di *Imperator*. Se Dante conserva a questo proposito una riserva comprensibile, egli non esita tuttavia a manifestare, – sotto una forma, è vero, enigmatica – indizi significativi riguardo l'aspetto profondo della tradizione imperiale e la sua finalità spirituale ed escatologica. Vogliamo parlare del misterioso Veltro (*Inferno*, I, 100-111) e del misterioso « cinquecento diece e cinque, messo di Dio » (*Purgatorio*, XXXIII, 43-44), erede dell'Aquila imperiale, nel quale è annunciata una missione restauratrice sia temporale che spirituale, di un carattere nettamente apocalittico. Senza pregiudizio di applicazioni più restrittive che Dante poteva avere in via accessoria in vista, si tratta qui, senza alcun dubbio, della trasfigurazione dell'Impero nel *sacrum Imperium* vero e universale, atteso alla fine dei tempi. Ora, questo « inviato di Dio » ha un corrispondente preciso nella escatologia islamica, nella persona del *Mahdî* (il « Guidato » da Dio), Precursore della Seconda Venuta.

Un'altra nozione fondamentale nell'insegnamento di Mohyiddîn è quella dell'unità trascendente della Profezia o della Tradizione universale. Ora, subito dopo aver affermato l'universalità della funzione imperiale, nell'ultima delle nostre citazioni, Dante aggiunge:

« Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sue simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex abundantia bonitatis ».[7]

Se si trattasse unicamente di affermare la distinzione di origine dell'« alveo » imperiale in rapporto all'« alveo » apostolico, parlerebbe di una molteplicità? Anche in tal caso la dottrina sarebbe chiara, poiché affermarlo per due è sufficiente a porre il principio. E potrebbe, d'altra parte, proclamare l'universalità dell'Impero senza riconoscere questa unità tradizionale essenziale, di cui essa non è che un corollario? L'insegnamento di Wolfram e quello di Dante possono, a questo riguardo, illuminarsi reciprocamente.

Ma se si volessero cercare per entrambi dei riferimenti scritturali espliciti, non è nella Bibbia che li si

troverebbe, ma nel Corano, in brani come questo, che riassume in parole essenziali tutta questa sequenza dottrinale, e che è come il supremo messaggio dell'Islam alle Genti del Libro, vale a dire ai Cristiani e ai Giudei:

« Di': O Genti del Libro! Elevatevi fino a una Parola ugualmente valida per noi e per voi: che noi non adoriamo che Dio, che non Gli associamo niente, che non assumiamo alcuni fra noi come "signori" al di fuori di Dio » (*Cor.*, III, 57).

Con questa Parola, considerata punto d'incontro della Thorah, del Vangelo e del Corano, il testo sacro definisce la Via del Monoteismo puro (*Hanîfiyyah*) o dell'Unità assoluta (*Tawhîd*) che era quella di Abramo (*Cor.*, XIII, 29), e che, nel senso metafisico e iniziatico, è quella dell'Identità Suprema, affermata apertamente o esotericamente da tutte le dottrine tradizionali. Essa si situa sul livello sintetico della « Madre del Libro » (*Umm el-Kitâb*), prototipo eterno di tutti i Libri rivelati, che è « presso Allâh » (*Cor.*, XIII, 39).[8] Nelle prospettive giudaica e cristiana essa è ricevuta rispettivamente sotto l'aspetto principale della Thorah e del Verbo; ora, per l'Islam, « il Messia, Gesù, figlio di Maria, è l'Inviato di Dio e la Sua Parola, che Egli ha gettata in Maria » (*Cor.*, IV, 169), secondo anche la conferma della Thorah (*Cor.*, V, 50). Ma nella visione islamica essa si esplica anche come sintesi finale e totalizzante dei Verbi profetici anteriori: quello in cui Allâh l'ha « gettata » come tale, Seyidnâ Mohammed, è il « Sigillo della Profezia universale », ed è per questo, secondo il *Hadîth*, che egli ha potuto dire: « Io ho ricevuto i Compendi delle Parole (*Jawâmi 'u-l-Kalim*) e sono stato suscitato per completare le Virtù più nobili ». È a questa specifica caratteristica di totalizzazione profetica che l'Islam doveva e deve la sua qualificazione soprannaturale per portare alle Genti del Libro un tale messaggio, e per operare con esse alla sua realizzazione.

Se si riprende a questo proposito la terminologia di Mohyiddîn Ibn 'Arabî nei suoi *Fuçûç el-Hikam*, si osserverà che la Parola ugualmente valida corrisponde esattamente alla Pietra preziosa cristica discesa dal Cielo

con le Impronte della Regalità divina, ma sotto l'aspetto particolare di sintesi universale specifico della Seconda Venuta, che segnerà la chiusura dell'attuale ciclo umano, nello stesso modo in cui la sintesi muhammadica segnava la chiusura della profezia legiferante. È questa la Pietra il cui nome Flegetanis aveva letto nelle stelle, e che Kyot, pur avendone solo sentito parlare, aveva subito riconosciuta.

Come Trevrizent dice a Parzival, « Questa Pietra non ha cessato di esser pura ».

Note

[1] « In quanto poi son dei termini di relazione, come appar chiaro, si debbono ricondurre o l'uno all'altro, se uno è subordinato all'altro o comunicano nella specie per la natura della relazione; o a un terzo cui si riconducano come a comune unità. Ma non può dirsi che l'uno è subordinato all'altro, perché così l'uno sarebbe predicato dell'altro: il che è falso; non diciamo infatti "l'Imperatore è Papa", né viceversa. Né può dirsi che comunicano nella specie, perché una cosa è l'ufficio del Papa, un'altra quello dell'Imperatore, in quanto tali: si riconducono dunque ad alcunché in cui debbono unificarsi.

E perciò è da sapere che, come una relazione sta ad una relazione, così un relativo a un relativo. Se dunque papato e impero, poiché sono relazioni di superiorità, si debbono ricondurre al rapporto di superiorità, dal quale rapporto derivano con le loro differenziazioni, il Papa e l'Imperatore, poiché sono i relativi, debbono ricondursi ad un'unità in cui si rinvenga lo stesso rapporto di superiorità senza altre differenziazioni. E questo sarà o Dio, in cui ogni aspetto è assolutamente unificato; o alcuna sostanza inferiore a Dio in cui il rapporto di superiorità si particolarizzi mediante una differenza di superiorità lasciando la natura di rapporto semplice. E così appar chiaro che il Papa e l'Imperatore, in quanto uomini, si debbono ricondurre a una cosa; ma in quanto papa e imperatore, a un'altra ». *De Monarchia*, libro III, cap. XII (traduzione di Alberto Del Monte, Rizzoli 1960).

[2] *Introduzione* al *De Monarchia*, Alcan, Paris, 1933, pagg. 52-53.

[3] Miguel Asin Palacios, *El Averroismo teologico de Sto Thomas de Aquino*, Zaragoza, 1904; *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia, seguida de la historia y critica de una polemica*, Madrid-Granada, 1943. Cfr. in francese André Bellessort, *Dante et Mahomet*, in *Revue des Deux Mondes*, aprile 1920; Louis Gillet, *Dante*, Flammarion, Paris, 1941; M. Rodinson, *Dante et l'Islam d'après des travaux récents*, *Revue de l'histoire des religions*, ottobre-dicembre 1951.

[4] « Solo Dio elegge, egli solo conferma, perché non ha nessun superiore », « l'autorità del Monarca temporale discende a lui senza alcun intermediario dalla Fonte dell'autorità universale », *De Monarchia*, libro III, cap. XVI (trad. cit.).

[5] Vedere più sopra, cap. VI, pag. 128, un saggio di questa dottrina, secondo Michel Vâlsan.

[6] *Paradiso*, XXX, 124-148. Cfr. *Convito*, II, cap. XIV: « Per *cielo* intendo la scienza e per *cieli* le scienze ».

[7] « Così dunque appar chiaro che l'autorità del Monarca temporale discende a lui senza alcun intermediario dalla Fonte della autorità universale: la quale Fonte, unica nella rocca della sua semplicità, scorre in molteplici alvei per sovrabbondanza di bontà ». *De Monarchia*, libro III, cap. XVI (trad. cit.).

[8] Alla « Madre del Libro » o « Corano eterno » corrispondono in particolare il « Veda primordiale », il « Sepher eterno », il « Vangelo eterno ».

ALCUNE CONCLUSIONI

« Tanto santa cosa è il Graal » che non si può pretendere di esaurirne i problemi, ancor meno i significati. È per questo che, al termine del presente studio, lasceremmo volentieri al lettore il compito di decidere quali punti gli sembrino acquisiti, sperando che altri gli offrano utili direttive di ricerca e di meditazione. L'onore che attiene all'argomento ci impone peraltro di proporre alcune conclusioni. Pur non essendo esclusive, né, su alcuni punti, troppo categoriche, esse ci sembrano in ogni caso conformi alla « verità » del Graal.

La « leggenda sovrana » non è un'invenzione del poeta. E non è neppure l'espressione romanzata di una particolare teoria della Grazia. Essa è la rinascita, in terra occidentale cristiana, di una corrente tradizionale immemorabile che tocca il Mistero essenziale di ogni Rivelazione, il Mistero della Conoscenza di Dio secondo Dio, « partecipazione alla Natura divina » (II Pietro, I, 4), che è in sé Vita eterna (Giovanni, XVII, 3), compimento dell'Unità (Giovanni, XVII, 23); il Mistero della Θέωσις o del *Tawhîd* metafisico. Se in questa « Fontana d'insegnamento » scoperta per un istante, le acque apparentemente diverse del Celtismo, del Cristianesimo, del Giudaismo e dell'Islam hanno potuto unirsi senza corrompersi, è perché esse erano intellettualmente e spiritualmente pure e provenivano dalla stessa unica Sorgente.

Le modalità e le circostanze di tale confluenza non sono di quelle di cui la storia possa conservare traccia. Ma essa non è forse stata così complessa come può apparire, se si pensa che fu preceduta dall'integrazione cristiana del retaggio celtico, e che, quando si produsse, la convergenza degli esoterismi giudaico e islamico esisteva da gran tempo.

Ma ciò che appare evidente dal testo di Wolfram come da molteplici altri dati convergenti, è che l'eso-

terismo islamico è stato delegato, in un momento determinato, dai rappresentanti qualificati della Saggezza tradizionale universale a intraprendere, in accordo con i suoi fratelli cristiani e giudei, un'opera di restaurazione iniziatica in cui uno degli aspetti principali sembra essere stato il ristabilimento di un legame cosciente fra le organizzazioni iniziatiche occidentali e il Centro spirituale supremo, in vista di quel « riorientamento » dell'Occidente di cui abbiamo parlato più sopra.

Ci si può chiedere, da certi indizi, se questa azione dell'Islam sia stata compresa da tutti coloro che avrebbero dovuto, normalmente, offrirle il loro sostegno. In ogni caso, se il magistero del Graal era unico all'origine, come lascia intendere Wolfram, e come deve lasciar pensare la sua stessa natura, il suo insegnamento sembra essersi articolato piuttosto presto in due correnti distinte: una corrente in apparenza specificamente cristiana, espressione in forma cavalleresca della tradizione esoterica propria del Cristianesimo e arricchita dall'apporto celtico, che si sviluppò secondo le strutture dottrinarie e intellettuali della Chiesa d'Occidente, all'interno dei suoi schemi dogmatici, e, se si deve credere a Robert de Boron e al suo « congedo », una seconda corrente recante il segno della sua ispirazione orientale e della sua filiazione islamica e templare, identica all'altra quanto ai fondamenti della dottrina, ma comportante in più, apertamente, alcune delle sue conseguenze immediate – come la nozione dell'universalità del Graal e dell'unità essenziale delle tradizioni. Queste conseguenze implicavano non solo l'approfondimento esoterico del contenuto dei dogmi, ma la loro trasposizione metafisica, e tendevano dunque alla rottura, per trascendenza, dei limiti intellettuali attinenti alla loro stessa definizione, e quindi all'abbattimento, per le élites, delle barriere religiose, e all'apertura o piuttosto alla riapertura dello « spazio » spirituale cristiano alle influenze e all'assistenza provvidenziali del Centro supremo, condizione della reintegrazione della Cristianità, per la sua propria realizzazione, nell'Ordine tradizionale universale, che le sue stesse Scritture le indicavano come una realtà e come una Norma perpetue nella persona e nella funzione di Melki-Tsedeq. I mezzi necessari e possibili di quest'opera erano, da una parte, un'unione autentica, istituzionalmente garantita, tra le autorità spirituali delle rispettive tradizioni, e dall'altra la soluzione del problema dei due poteri, il temporale e lo spirituale, che minacciava sempre più gravemente la sopravvivenza della cristianità, e doveva così largamente contribuire alla sua rovina: soluzione che riposava unicamente sulla possibilità di integrare in modo reale ed efficace questi due poteri nel loro principio comune, il Cristo, *clavis David sceptrumque domus Israël*. Questa duplice possibilità si offriva allora alla coscienza delle élites responsabili del mondo cristiano in questa ipostasi misteriosa – chiamata Graal – della Realtà cristica, sotto i suoi due aspetti sacerdotale e regale, e nel suo Ordine.

La prima di queste correnti sembra essersi mantenuta, dopo il XIII secolo, solo in organizzazioni sempre più ristrette e chiuse. La seconda, in cui si riconoscevano il disegno e l'opera interrotta dai Templari, sopravvisse loro attraverso l'Alto Ghibellinismo e il Rosacrocianesimo, ma dopo la partenza degli ultimi Rosacroce continuò a sussistere unicamente nelle vestigia raccolte dalla Libera Muratoria. Questa dualità, quali ne siano state le circostanze e i motivi profondi, ha avuto come risultato l'isolamento intellettuale del Templarismo, e con questo il fallimento finale, almeno sul piano storico, dell'ultimo e supremo sforzo per conquistare al mondo la Città divina.

Senza dubbio, prima che la Città potesse discendere dal cielo in terra, era necessario che il mondo andasse ancor più « sprofondando », e le pagine più oscure della storia restavano ancora da scrivere: quelle in cui si sarebbe perduto non solo il ricordo del Graal, ma il ricordo stesso di Dio. Ma se il Graal è stato nuovamente perduto, dopo che i migliori ritennero per un istante di poter sperare nel suo Impero, questo non dipese tanto, o soprattutto, dal « peccato », che non poteva toccarlo, quanto dal fatto che l'Occidente, rifiutando un patto quasi concluso, si era allontanato dal mistero di Grazia e Giustizia di cui il Graal costituiva la possibilità e la sanzione.

Questo mistero è quello di Melki-Tsedeq, prototipo eterno del Sacerdozio e fondamento dell'Ordine tradizionale universale e immortale. Il Graal è celato in lui con la Parola egualmente valida. Esso non cesserà mai di essere cercato, fra le Genti del Libro e fra le Genti dell'Unità. Ed è con questa Parola che essi lo ritroveranno, poiché Colui che tutti i « figli di Abramo » attendono, il *Sacerdos in aeternum* promesso con giuramento a Israele, il Messia della Seconda Venuta, Seyidnâ 'Isâ, « Sigillo della Santità universale », ha inviato loro in anticipo la stessa convocazione.

TAVOLA GENEALOGICA

FAMIGLIA DI ARTÙ

FAMIGLIA DI PARZIVAL